

Ph. U.

62

m

Ph. Un. 62 ^m_—

Bröchner

BENEDICT

BY

Dr. S. BENEDICT

AMSTERDAM

P. S. PHILIPSEN & ZOON

1887

1887

1887

BENEDICT SPINOZA.

EN MONOGRAPHIE

AF

Dr. H. BRÖCHNER.

KJÖBENHAVN.

P. G. PHILIPSENS FORLAG.

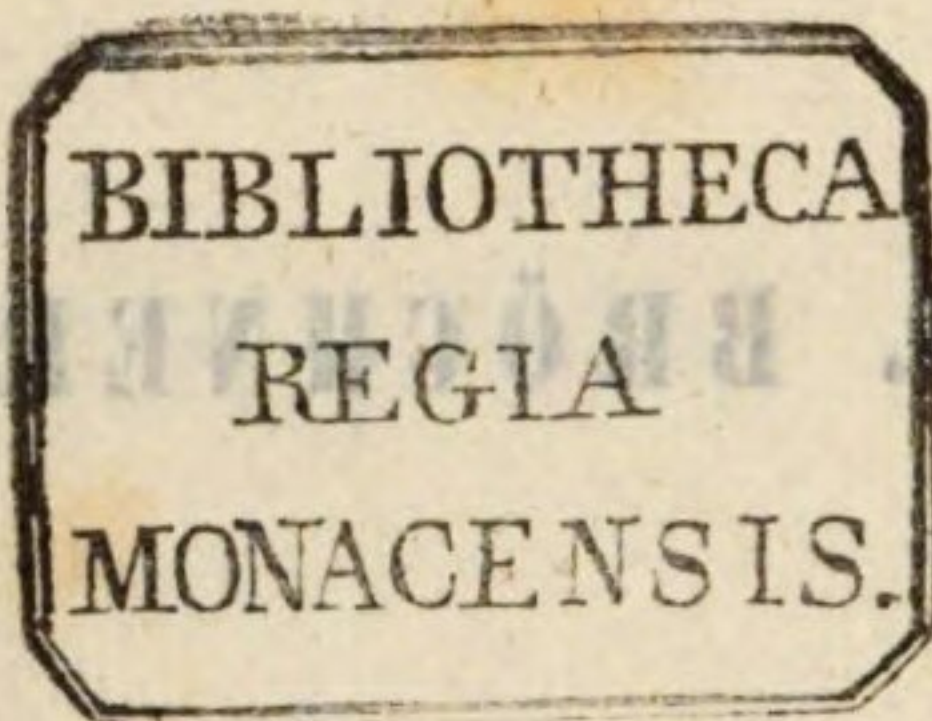
THIELES BOGTRYKKERI.

1857.

119 = 134.

BENEDICT SPINOZA.

EN MONOGRAPHIE



KÖBENZER

P. A. PHILIPPENS FORLAG.

UND VERLAG

1857

Indhold.

	Side
Fortale	1—14
Benedict Spinoza	15—188
Indledning	17—26
Cap. 1. Spinozas Liv og Skrifter	27—43
Cap. 2. Spinozismens Grundbegreber	44—64
Cap. 3. De nærmeste Consequentser af Spinozas Opfattelse af Substantsbegrebet	65—71
Cap. 4. Spinozas Naturbegreb	71—82
Cap. 5. Den menneskelige Aand	82—108
Cap. 6. Mennesket som naturæ pars. Affecterne. Menne- skets Trældom	108—132
Cap. 7. Naturretten. Religionen	132—161
Cap. 8. Menneskets Frihed og Evighed	162—171
Cap. 9. Charakteristik og Kritik af Spinozismen	171—181
Cap. 10. Spinozas Forhold til den sildigere Philosophie	181—188

Indhold.

Foreord	1-11
Benedict Spinoza	
Indledning	15-20
Cap. 1. Spinozas Liv og Skæbne	27-43
Cap. 2. Spinozas Grundbegreber	44-64
Cap. 3. De utvirkende Causers Virkninger	65-71
Cap. 4. Spinozas Nærmest	72-83
Cap. 5. Den menneskelige Aand	84-108
Cap. 6. Mennesket som naturens Altsammen	109-132
Cap. 7. Nærmest	133-161
Cap. 8. Menneskets Færd og Lighed	162-171
Cap. 9. Karakteristik og Kritik af Spinozismen	172-181
Cap. 10. Spinozas Formod i den sidste Philosophi	182-188

Fortale.

Den Fremstilling af den spinozistiske Philosophie, som jeg i dette Skrift har givet, er bestemt til at begynde en Række af Monographier, der, medens de hver for sig danne et Hele, tillige i Forening skulle give en Udsigt over hele Philosophiens Historie. Jeg har ikke villet forsøge paa med lige Udførlighed at behandle denne i dens hele Sammenhæng; jeg troer, at en Enkelts Kræfter ere utilstrækkelige til et saadant Arbeide, naar det skal være grundet paa et virkeligt Studium af Kilderne, paa en paalidelig Autopsie; idetmindste føler jeg, at mine Kræfter vilde være det. Ogsaa antager jeg, at det for Øieblikket, efter de mange Forsøg, der med større og mindre Dygtighed og Held i de sidste 30 Aar ere gjorte i denne Retning, vilde være mindre fornødent, og at det nu mere kommer an paa, ved en ny omhyggelig Behandling af de enkelte Hovedpunkter at skaffe et paalideligere Materiale tilveie for en gjentagen sammfattende Behandling af hele Stoffet. En fragmentarisk Behandling, der dog, ligesom fra de fremragende Høider, giver et Overblik over det hele Omraade, vil maaskee ogsaa, idet den samler Blikket paa det Væsentlige, paa Tænkningens historisk udfoldede Grundformer, der ikke er noget blot Forbigangent, som tilhører Erindringen og den lærde Forskning, men et indenfor sin Grændse bestandig Berettiget og Blivende, der beholder sin Betydning til alle Tider, og idet den fremstiller de enkelte Tænkeres Systemer i en saadan Ud-

førlighed, at der kan aabnes et dybere Indblik i disses indre Drivefjedre, saa at de sees som Udfoldelsen af en levende Tanke, mere end den sammenhængende Fremstilling være skikket til at bane Veien, ikke blot for en grundigere Forstaaen, men ogsaa, gennem den, hos Enkelte for nogen Interesse for en Gjenstand, som Øieblikkets Stemning og Stræben ikke er gunstig. Ingen, der har gjort Philosophien til sit Livs Sysse, vil vel have kunnet undgaae Tvivl og Mismod ved at see den Videnskab, der for faa Decennier siden var Gjenstand for et enthusiastisk, forhaabningsfuldt Studium, ved Skuffelsens Reaction at blive Gjenstand for Ligeegyldighed, og næsten at skjules under fremmede, tidt ideeløse Interesser. Men som den menneskelige Aands Selvbesindelse er Philosophien dens umistelige Eiendom, der, engang vunden, aldrig vil blive opgivet; den er som de Floder, der paa en Strækning af deres Løb forsvinde under Jorden, men kun for atter at komme tilsyne, mægtigere og rigere efter Foreningen med usynlige Kilder.

Idet jeg gjør det til min Opgave, ved en fragmentarisk Fremstilling af Philosophiens Historie at give en Udsigt over den i dens hele Omfang, har mit Valg maattet falde paa de Systemer, der betegne Høidepunkter, fra hvilke der paa een Gang aabner sig Udsigt tilbage over en længere, afsluttet Udvikling, og fremad over en ny, fra det fremstillede System udgaaende eller i væsentlig Grad ved det paavirket, Række. Med dette Hensyn falder det sammen, at udvælge saadanne Systemer, der ved deres Princip og Retning repræsentere Hovedformer af den menneskelige Tænkning; thi kun saadanne træde i hint Forhold til Fortid og Eftertid. Den græske Philosophie vil blive repræsenteret ved Platon, Aristoteles og Plotinos, Renaissancetiden ved det platoniske Akademie i Florents og Giordano Bruno; den nyere Philosophie i dens ene Udviklingsrække ved Bacon og *Système de la nature*, i dens anden ved Spinoza og Leibnitz, og paa dens sidste Udviklingsstadium ved Kant og Hegel. Ved Indledninger og Slutnings-

afhandlinger til de enkelte Fremstillinger vil Sammenhængen mellem det Fragmentariske blive tilveiebragt.

Den fuldstændige Begrundelse af Valget af de repræsenterende Systemer maa selve Fremstillingen af dem give. Dog maa jeg her i Korthed, og mere antydende end udførende, fremsætte den Opfattelse af Gangen i Philosophiens Historie, der ligger til Grund for Valget, og det saameget mere, som jeg begynder med et af Systemerne midt inde i Rækken, og der altsaa under Fremstillingen af det ikke vil være nogen naturlig Plads for en saadan Udvikling.

Efter min Opfattelse deler hele Philosophiens Historie fra dens første Begyndelse og indtil vore Dage sig kun i to store, afsluttede Afsnit: den græske Philosophie og den nyere Tids. De ere adskilte ved et stort Mellemrum, maa-skee vil et lignende lægge sig mellem vor Tids Philosophie og Fremtidens, der vil støtte sig paa en rigere Udvikling af de enkelte Videnskaber, navnlig Naturvidenskaberne. Den græske Philosophie betragter jeg som Philosophiens Begyndelse; thi Orienten kjendte kun Phantasien, ikke Tankens Uendelighed. Grækenlands philosophiske Gjerning var det, med Orientens Naturliv til Forudsætning, at opdage Ideen, anskuende at begribe Universet som det uendelige, levende, harmoniske Kunstværk, der fik sin sande Virkelighed ved Formen, Ideen, den evigt værende plastiske Tanke. Skjønhedens Tanke var Grækenlands Grundtanke, den beherskede den græske Tænkning som den beherskede det græske Liv, Livet i Staten og Individets sædelige Liv. Den græske Tankes Opløsning er begrundet i den indre Modstrid i Skjønhedens umiddelbare Forening af sine Elementer: Formen og Stoffet, i Umuligheden af at bringe Stoffet, Materien, til at gaae op i Formen, at bringe »det Ikke-Værende« til at forsvinde ligeoverfor det Værende, der har al Virkelighed i sig, men bestandig trænger til Stoffet forat kunne realisere denne Virkelighed. Denne indre Modsigelse er det, som den græske Tanke efter Aristoteles bliver sig bevidst og forgjæves søger at løse indenfor sit Omraade, indtil den i Nyplatonismen løfter sig op over sin

Grundvold, Naturen, for i en høiere Region at finde en Forsoning, den, efter sin Eiendommelighed, ikke kunde finde der, men bringer Modsigelsen med sig over i det nye Element, og, i en ny Aands Tjeneste, udtømmer sin sidste Kraft i et frugtesløst Forsøg. For denne Udvikling blive de naturlige Repræsentanter at søge i Platon, der i sig sammenfatter hele den ældre græske Philosophie, først udtaler Grækenlands Grundtanke, og først drager Universet ind under Ideens Herredømme; — i Aristoteles, der bestemmer den sidste ægte græske Formel for Enheden af Form og Stof, der ved den supplerer Platon, der, medens Alexander undertvinger en Verden for Grækenland, vinder en Verdens Rigdom for den græske Tanke, og med den giver et Aartusinde Næring; — og endelig i Plotinos, den største græske Tænkere i den Tid da Grækenland var bleven fremmed for sig selv, da et nyt Livsprincip allerede bevægede Verden, og den græske Tankes sidste energiske Forsøg paa at hævde sig selv kun viste dens Afmagt og bebudede den nye Tids Seier.

Det hele Tidsrum fra Grækenlands Undergang til Videnkabernes Gjenfødelse indtager ingen Plads i Philosophiens Historie. Jeg troer, at jo mere man, uhildet af uklare Tendenser, vender tilbage til Studiet af denne Tid, desto bestemt vil man komme til den Indsigt, at alt det Tanke-Indhold, som den christne Middelalder tærede paa, skyldes den græske Philosophie, og at man endog kan udvide denne Sætning saaledes, at den i alt Væsentligt ogsaa gjælder for Renaissancetiden. Christendommen kunde og vilde ikke ud af sig udvikle en Philosophie; den havde fornægtet de Kræfter, af hvilke en saadan skulde udvikle sig, forladt den Grund, hvorfra den skulde spire frem. Idet Christendommen vil fuldbyrde hvad Grækenland ikke havde kunnet fordi det hvilede i Skønhedens Tanke: at løsrive Aanden som det ene Sande og Virkelige fra Naturen, at sætte denne som det Væsenløse, det Onde, at fordre Død som Betingelse for Livet, at flytte Virkeligheden over i et Rige, der »ikke er af denne Verden«, sætter den sig i et blot negativt Forhold

til det menneskelige og naturlige Livs Former og Kræfter, dens Fordring bliver bestandig kun den: at fornægte dem. Der kan derfor ikke være Tale i stræng Forstand om en christelig Philosophie, saalidet som om en christelig Kunst, en christelig Stat, en christelig Ethik. Det er en Misbrug af Ordene naar man taler saaledes; man gjør det kun idet man, forsætlig eller uforsætlig, overseer, at Christendommen ikke er kommen ind i en ny Verden, men at den kom ind i en Verden, i hvilken en stor Culturperiode netop afsluttedes, at den forefandt hele Oldtidens rige Arv, og at den, da den første christne Tids consequente Haab om en nærforestaaende Tilintetgjørelse af den naturlige Virkelighed skuffedes, maatte finde sig tilrette i den fremmede Virkelighed, tale dennes Sprog og bruge dens Rigdom, dog uden nogensinde at kunne eller ville indgaae en Enhed med den, saaledes at Alt, hvad der af Tænkning, af Kunst, af Former for et ethisk Menneskeliv har udviklet sig samtidig med Christendommen, ikke er udgaaet af denne, men kun under Paavirkning af den, hyppigt under Kamp imod den, af Menneskelivets Naturgrund, befrugtet ved Oldtidens Tanke.

Det var først i det femtende Aarhundrede, at Tænkningen, der i sin Trældom havde vundet Styrke, vovede sig til, beaandet ved Oldtidens nye Aabenbaring, og baaren af et rigt udfoldet verdsligt Liv, og af en Natur, der ikke længere var Aanden fremmed, uafhængig af Kirkens Autoritet at udvikle en Philosophie. Det var endnu en Overgangsperiode; endnu maatte Tanken kæmpe med Phantasien om Herredømmet, og havde ikke Kraft til, af sig selv alene at udvikle et nyt Indhold; men i Oldtidens Philosophie fandt den et Indhold, i hvilket Menneskeaaanden gjenkjendte sig selv i sin Virkelighed, og med Begeistring greb den dette, og formede det paany. Det var Tænkningens bacchantiske Periode: med en uhyre Tillid, med en urokkelig Tro paa Mennesket svælgede den i den nye Rigdom, og formede, i Tilslutning til et selvvalgt Forbillede, nye Systemer. Tankeindholdet i disse er Oldtidens, saaledes som det var

tilberedt gennem de sidste græske Philosopher: det var en storartet pantheistisk Anskuelse af det guddommelige Universum, i hvilket Mennesket indtog en ophøiet Plads som Foreningspunktet mellem Sphærerne, som en Mikrokosmos, der afspejlede Universet i sig. Systemernes Character var endnu overveiende theologisk, men forskjellig fra Scholastikens. Naturen udøvede en stærkere Tiltrækning paa Aanden, og Anskuelsen af den skød sig, bevidst eller ubevidst, mere og mere ind under Anskuelsen af det Guddommelige. Universet blev en harmonisk Udfoldelse af Guddommens Liv, og Troen paa Gudmennesket omformede sig til Troen paa den guddommelige, mikrokosmiske Menneskeand.

Men idet Tanken saaledes droges henimod Naturen, der gennem hele Middelalderen havde været banlyst, og idethøieste kun havde været en Gjenstand for Phantasien, maatte paa den ene Side Blikket aabnes for de Naturbetingelser, under hvilke Menneskeanden staaer; paa den anden Side maatte Striden mellem den nye Retning og den overleverede, der endnu bevarede en hemmelig Magt, føre til en dualistisk Adskillelse mellem det Naturlige og det Overnaturlige, mellem Legeme og Aand, mellem en sensualistisk og en idealistisk Erkjendelsestheorie, mellem en materialistisk og en spiritualistisk Opfattelse af Tilværelsens Principer. Gennem denne Dualisme, der maatte medføre Utilfredsstillethed og Skepsis, lededes Opmærksomheden hen paa Nødvendigheden af et fast Udgangspunkt for Tanken, en sikker Methode for dens Udvikling, og paa dette Punkt begynder den nyere Tids Philosophie, der afbryder Oldtidens Tradition, og selvstændig og selvbevidst vil udfolde et nyt Tankeindhold.

Som Arv fra Middelalderen havde den nye Philosophie modtaget Forudsætningen af en Dualisme mellem Aanden og Naturen, en Dualisme, der i Principet var givet ved Christendommen. For Tanken, der selvstændig søgte efter Sandhed, laae der to adskilte Sphærer, ligesom to Verdener; men i Selvbevidsthedens Enhed ligger en Protest mod enhver Dualisme, en Fordring paa Erkjendelsens Enhed og

Sammenhæng. Men den dualistiske Forudsætning maa bestemme denne Enhed saaledes, at den ene af Modsætningerne opsluger den anden, at i Foreningen den enes Eiendommelighed opgives. Det vil vise sig at være Tilfældet i de Systemer, der betegne denne philosophiske Epoches Slutningspunkter. Og den Consequents, der i dem er dragen, er de tidligere, paa samme Grundforudsætning hvilende, Systemers bevidste eller ubevidste Drivefjeder; ved det sidste Maal forstaaer man deres Stræben.

Den første Form, hvorunder Dualismen fremtræder, bliver den, at den philosophiske Erkjendelse tager et dobbelt Udgangspunkt, fra Naturen eller fra Aanden, og dette dobbelte Udgangspunkt, hvorved Erkjendelsens Character og væsentlige Gjenstand bestemmes væsenlig forskjelligt, constituerer for den nyere Philosophie i dens fremskridende Udvikling en dobbelt Række, der imidlertid, efter Sagens Natur, strax maatte faae Berøringspunkter, idet begge gik ud fra Forudsætningen af Aandens Magt til at erkjende, idet Naturen for begge beholdt sin mægtige Tiltrækningskraft, og begge tillige begyndte med at laane deres Methode fra Naturvidenskaberne og Mathematiken.

Bacon og Descartes betegne det dobbelte Udgangspunkt for Tænkningen. Bacon sætter den mod Naturen og dens reale Fylde rettede Erfaring som Erkjendelsens Princip, han gjør Naturen til Tænkningens væsentlige Gjenstand, til Sandhedens Kilde, Naturphilosophien til Videnskabernes Moder. Men han vil ikke lade Erfaringen tabe sig i det Enkelte, han vil finde de skaberiske Former, Naturens Enheder, det Almindelige i det Concrete, og han anerkjender Tænkningens Activitet og Idealismens Fordring. Men i Erfaringsprincippet ligger Faren for den Consequents, at Jeget forholder sig passivt, at det, som blot optagende gennem Sandserne, kun optager det Endelige, at dette, der opfattes strængt som Endeligt, opfattes mechanisk, og at Mechanismen ogsaa overføres paa Aanden. Præmisserne til alle disse Consequentser ere allerede givne hos Hobbes, tildels ere de ogsaa dragne og denne Erkjendelsesretnings

sidste Maal antydet; men en Rest af et rationalistisk Element hos ham, og det, at hans Interesse væsentligen vendte sig mod det Practiske, har forhindret, at han blev for Philosophiens Udvikling hvad senere Locke blev.

Medens Empirismen saaledes hurtigt udviklede sine Consequentser, var den modsatte Retning, der ud fra det tænkende Jegs Indre vil udvikle Tankens Verden, udpræget i betydelige Systemer. Descartes søgte gennem Tvivlen om Alt, gennem Udskilningen af alt Fremmedartet, tilbage til Tvivlens urokkelige Forudsætning, Jeget, der bestemtes som Eet med Tænkningen og som sondret fra Materie og Udstrækning. Men forat faae et Indhold maa han forlade dette Enhedspunkt, han maa tye tilbage til det, Jeget har skilt sig fra som sin Modsætning, og som det end ikke kan tænke som sin Modsætning, uden at ophæve det abstracte Modsætningsforhold. Gennem Gud kommer Tanken tilbage til det Materielle; Sjælen anerkjender, ligesom nødtvungen, sin Forbindelse med Legemet, om end denne Forbindelse reduceres til et Minimum af Rum og til Paavirkningens abstracteste Form. Men Forbindelsen af Aand og Legeme bliver atter opfattet som en Sammensætning af to Uensartede, den tænkende og den udstrakte Substants vedblive at staae adskilte, og Geulincx og Malebranche drage Occasionalismens Consequentser. Den guddommelige Substants bliver hos Descartes staaende udenfor Virkeligheden, adskilt fra de to Substantser, der udfylde denne, og kun beslægtet med den tænkende Substants. Tankens Stræben efter Erkjendelsens Enhed er saaledes paa to Punkter hæmmet. Men Spinoza hæver Tvetydigheden i Substantsbegrebet (jfr. Indledningen): den guddommelige Substantses uendelige Enhed udfylder Alt, og derved blive de bestemte Substantser satte som dens Attributer. Tænkning og Udstrækning sættes i Parallelismens Enhed som ligeberettigede, og Overvægten er endog ifærd med at gaae fra Tanken over til Materien, Gud er ifærd med at falde sammen med Naturen; men Tankens Attribut griber saa igjen ud over Udstrækningen, Naturen opfattes igjen gennem en Tanke-

Abstraction, og Tanken hævder den Betydning, den havde som Udgangspunkt. — I Modsætning til Spinozas pantheistiske Absorberer af Endeligheden fastholder Leibnitz, indenfor samme Grundretning, Tidsalderens Interesse: Individualiteten, og hævder ved sin Monadelære det Individuelles Bestaaen, medens han mod Empirismen hævder Idealismens Ret, det Aprioriskes Gyldighed, og hans Systems theologiske Baggrund bevarer Uendelighedens Element og tilstræber Enheden. Ved Wolf reduceredes hans Philosophie fra speculativ Dybde til forstandig Klarhed, blev systematiseret og udtværet, og derved egnet til at gaae over i den almindelige Bevidsthed i den Form, i hvilken vi gjenfinde den i den tyske Populærphilosophie, Forstandens Apotheose, hvor det endelige, aandløse Jeg, Parodien paa Leibnitz's Monade, blev Universets Middelpunct, indirecte og ubevidst gjort til et Absolut, medens det Absolute forsvandt i det Relative, det Uendelige i Abstractioner, saa at Endeligheden udfylder Philosophiens hele Gebet.

Paa dette Udviklingstrin mødes den idealistiske Retning ved Grændsen af det Uphilosophiske med den franske Materialisme, der var den consequente Udvikling af den Lockeske Philosophie.

I Locke var Philosophien vendt tilbage til Selvbevidstheden; men ikke, som hos Descartes, for ud af Jeget at udvikle et Indhold, der oprindelig laa deri, men forat paa-vise Jegets Passivitet i Forhold til Objectet, forat tilnærme sig Enheden mellem Tanke og Væren ved at reducere den første til den sidstes passive Afbillede. De Inconsequentser, der endnu bleve tilbage i den Locke'ske Philosophie, fjernes idet den gik over til Frankrig. Condillac drog Sensualismens Consequents ud deraf, og hos de franske Materialister forsvandt Aandens Begreb, og Forskjellen mellem Tanken og Tankens materielle Gjenstand blev kun en Gradforskjel indenfor den mechanisk bevægede Materie. Ved denne Udvikling vare Empirismens sidste Consequentser dragne; Modsætningerne vare reducerede til Enhed, men saaledes, at den ene var tilintetgjort. En tilsvarende Ud-

vikling havde den samtidige Idealisme ikke naaet. Den Berkeley'ske Idealisme var kun formel; den beholdt under et andet Navn hele Realismens Indhold. Den skotske Philosophie hvilede paa en postuleret Erfaring; den tydske var kun in abstracto Idealisme, og sigtede ubevidst mod den modsatte Retnings Maal. Rousseau endelig henviste vel paa et bestemt Udgangspunkt for en kraftigere Idealisme; men uden Klarhed og uden Gjennemførelse.

Ved det attende Aarhundredes Slutning var Alt forberedt til et afgjørende Omsving i Philosophien. Materialismen havde draget sin yderste Conseqvents, Idealismen sygnede hen, men var ikke udtømt; i dens abstracte Forudsætning laa der et Incitament til en ny Form, og Utilfredsstiltheden ved dens Indhold maatte hos den dertil Mægtige kalde Bevidstheden om dette til Grund Liggende frem og fra det af fremdrage en Udvikling. Den Udvei, der endnu stod Tanken aaben, var at gjøre al virkelig Væren til tænkt Væren, at sætte Tanken som al Virkeligheds Kilde, og ud af Jeget, der er Eet med det Absolute og med Naturens sande Væsen, at udvikle et System, der paa een Gang fremtræder som Tankens og Virkelighedens. Det er denne Retning, den tydske Philosophie tog ved Slutningen af forrige Aarhundrede, og som culminerede i Hegel. Det er, trods al Forskjel fra, ja Modsætning til Christendommen, den sidste philosophiske Conseqvents af dennes Opfattelse af Forholdet mellem det Aandelige og det Naturlige. Ikke Berkeley, men Fichte og Hegel ere den abstracte Materialismes Modsætninger og Paralleler.

Hos Kant, i hvis Lære om den transcendentale Apperception denne Retning er givet som i en Spire, fremtræder den endnu begrændset og bunden ved sin Modsætning. Kant støtter sig ikke paa en enkelt af de samtidige Retninger, men paa dem begge; han gaaer, i Overensstemmelse med sin Tids hele Tendents, ud fra en Kritik af Bevidstheden, men i Bevidstheden anerkjender han baade det active og det passive Moment, og hævder saaledes Idealismens Ret medens han anerkjender Empirismens Betyd-

ning. Han sætter endnu ikke alt Objectivt ind i Selvbevidstheden, lærer endnu ingen Tankens Monisme, tværtimod bliver netop ved ham Modsætningen mellem Tænkning og Væren gjort til Philosophiens Gjenstand; men Objectiviteten fortyndes for ham til en abstract Ding an sich, der hvert Øieblik vil falde sammen med Jegets abstracteste Form. Denne Conseqvents drog Fichte idet Jeget som practisk sættes som producerende Ikke-Jeget, og Schelling fjernede den Tvetydighed, der laae i Bestemmelsen: Jeget, idet han opfattede det som det absolute, med den under Selvbevidsthedens Former anskuede Natur identiske Jeg, hvis Identitet i den ideale og reale Potents-Række det blev Philosophiens Opgave at fatte. Methoden, der skulde realisere denne Fordring, fremstillede Hegel. For ham bliver den rene logiske Tanke al Virkelighed, dens evige Bevægelse i sig selv al Virkeligheds Kilde, Naturen dens Udtræden af sig selv, Aanden dens Tilbagevenden til sig selv, Methoden selve Tankens indre Bevægelse, derfor Eet med Philosophiens System og dette ligt med Virkeligheden.

Med Hegel staaer en heel Udviklingsrække som afsluttet; hvad der er sildigere end han, er kun Bestræbelser, der endnu ikke tilhøre Historien. Hans System paa den ene Side, den franske Materialisme paa den anden, repræsentere Endepunkterne af den dobbelt udviklede Philosophie, hvis Forudsætning er Middelalderens Dualisme.

Valget af de Systemer, der skulde repræsentere den nyere Tids Philosophie, vil ved det Udviklede have fundet sin Begrundelse. Bacon og Système de la nature betegne Begyndelsen og Slutningen af en consequent fremskridende Række, der gaaer fra Empirisme til Materialisme. Spinoza repræsenterer den modsatte Rækkes Begyndelse fordi han først consequent har udtalt hvad Descartes kun antydede. Leibnitz, som den, der philosophisk integrerer Spinoza, og i sig indeholder den frugtbare Spire til en følgende Udvikling, repræsenterer Afslutningen af Idealismens

første Hovedstadium (som Dogmatisme). Kant og Hegel omslutte den nyeste Philosophie.

For Overgangsperioden har Valget været vanskeligere, og Isolertheden i dens Systemer, det Mangfoldige og Usammenhængende i deres Tendentser, vil altid gøre et enkelt Systems Overvægt betinget. Men det platoniske Akademi i Florents repræsenterer som Collectivindividuum den første begeistrede Tilslutning til den gjenfundne Oldtid, medens Giordano Bruno kraftigst udvikler og fyldigst sammenfatter sin Tids Tankeindhold, i en Form, der bærer Præget af en ved Tankens Lidenskab bevæget Aand, i hvilken Poesien og Philosophien, hin Tids store Magter, kæmpe om Herredømmet. —

Ved Fremstillingen af de enkelte Systemer vil min Stilling væsentlig være historisk characteriserende og kun forsaavidt criticerende, som der under den reproducerende Udvikling vise sig Inconsequentser i Gjennemførelsen, navnlig ved mislykkede Forsøg paa at optage hvad der er udelukket ved Principernes Ensidighed eller Mangelfuldhed. Det bliver saaledes væsentlig Grundtankens Udførelse, ikke Grundtanken selv, der bliver Gjenstand for Kritiken. Selve Grundtankens Kritik er for alle de tidligere Systemer givet i den historiske Udvikling; Opgaven ved det enkelte System bliver kun at bringe den frem i dens hele Eiendommelighed og Bestemthed, og derved at paavise dens historiske Berettigelse som et Led i Tankens Udvikling. En uberettiget Kritik vilde den være, der traadte hen til Systemerne med Fordring paa Løsningen af bestemte Opgaver, som Systemerne ikke have stillet sig selv, Kunde det lykkes et System at afslutte sig til en virkelig Heelhed, uden at enkelte Problemer traadte frem, da vilde dette være et Tegn paa, at Problemerne vare falsk stillede, at Opgaven vilde være, ikke at løse dem, men at afvise dem.

For fuldstændig at bringe Grundtanken frem, vil det være nødvendigt at medtage alt det af den detaillerede Udførelse, der giver et Indblik i Systemets indre Motiver, eller kaster et bestemtere Lys tilbage paa Principet. Ogsaa hvad

der kun ved løsere Traade hænger sammen med dette, men har faaet eiendommelig historisk Betydning, tør ikke savnes i Fremstillingen.

Jeg har begyndt Rækken af de monographiske Fremstillinger med Spinoza, dels af den ydre Grund, at Materialet her laae færdigt i størst Fuldstændighed, dels i den indre, der er givet i hans Systems Betydelighed og i den store Indflydelse, det har faaet paa Philosophiens Udvikling i dette Aarhundrede. Jeg har saameget mindre taget i Betænkning at begynde midt inde i Rækken som hver enkelt Monographie udgjør et Hele for sig, der ogsaa uden de andre vil have sin Fuldstændighed.

Under Fremstillingen af Spinoza har jeg sjelden omtalt den tidligere Literatur. De, som ere fortrolige med denne, ville snart see, at der er taget Hensyn til alt blot nogenlunde Betydeligt i den, ogsaa til hvad der tilhører den seneste Tid¹⁾. Jeg har ment, at den rette og for den historiske Fremstillings Enhed tjenligste Maade at benytte den paa vilde være, efterat have brugt den som Hjælpemiddel til at

¹⁾ Foruden de bekjendte Værker om Philosophiens Historie, dels i dens hele Omfang, dels i kortere Perioder, af Brucker, Tennemann, Tiedemann, Buhle, Hegel, Schleiermacher, Ritter, Feuerbach, Erdmann, K. Fischer (Gesch. der neueren Philosophie Bd. I.), Cousin (fragments de philosophie Cartésienne), og Bouillier (histoire de la philos. Cartésienne. Paris 1854. 2. Vol.), samt Monographierne af Sigwart (der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten), Schaarschmidt (Descartes und Spinoza), Helfferich (Spinoza und Leibnitz), Montbeillard (de l'Ethique de Spinoza), Erdmann (Vermischte Aufsätze), og Trendelenburg (Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg), har jeg benyttet hvad der findes af critiske og polemiske Udviklinger af Spinozismen hos Leibnitz (navnlig i den af Foucher de Careil udgivne: réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz), Wolf, Jacobi, Herder, Mendelssohn, Maimon, Schelling, Hegel, Baader, Herbart og Trendelenburg. Spinozas samtidige theologiske og philosophiske Modstanderes Skrifter have kun tildels været mig tilgængelige. De give kun Udbytte gennem deres Misforstaaelser.

undgaae Misforstaaelser og en ufuldstændig Opfattelse, da at lade selve den sammenhængende Reproduction af Spinozas Tanker ved sin Enhed godtgjøre sig som den rigtige og med det Samme afvise de falske Opfattelser paa en indirecte Maade. Lykkes det fra et Systems levende Midtpunkt at gjengive det i dets Heelhed, da vil selve denne organiske Heelhed godtgjøre Opfattelsens Rigtighed i det Hele og det Enkelte, og af sig selv fjerne den falske eller ufuldstændige. Med dette Forord, hvis Udførlighed maa finde sin Undskyldning deri, at Meget har maattet søge sin Plads i det, der i en sammenhængende Philosophiens Historie vilde have fundet en Plads i selve Bogen, overgiver jeg da dette Skrift til det ikke talrige Publicum, som Bøger af dette Indhold kunne gjøre Regning paa at finde i Danmark. De øvrige Monographier ville blive udgivne saa hurtigt som Forholdene tillade mig det. Nærmest efter denne ville følge de to Afhandlinger om Frants Bacon af Verulam og Système de la nature, der, paa Grund af deres Forhold til hinanden, ville udkomme samtidig.

Kjøbenhavn, den 6te April 1856.

H. Brøchner.

Indledning.

Spinozas historiske Betydning.

Benedict Spinoza.

Quicquid est, in Deo est; et nihil sine Deo esse
neque concipi potest. — Eth. I. prop. 15.

Æternum illud et infinitum ens, quod Deum seu
naturam appellamus, eadem, qua existit, neces-
sitate agit. — Eth. IV. præf.

Summum mentis bonum est Dei cognitio, et
summa mentis virtus Deum cognoscere. — Eth.
IV. prop. 28.

Benedict Spinosa.

Quidam est, in hoc est, et nihil aliud esse
sunt, sicut dicitur, — E. I. prop. 15.

Quidam illud et inquit, est, quod Bonum est
autem appellatur, eadem, quod est, non est
alio est, — E. I. prop. 15.

Quidam mentis bonum est, et est, et
sunt, mentis, et est, bonum, et est, — E. I.
17. prop. 23.

Indledning.

Spinozismens historiske Genesis.

Naar det, forat forstaae et philosophisk System i dets historiske Betydning i videste Forstand, forat opfatte de bevægende Kræfter, der, hyppigt kun anede af Systemets Ophavsmand, virke igjennem det, forat see dets Berettigelse og Grændsen for denne, er nødvendigt at kaste et Blik ud over den menneskelige Tankes hele Udviklingsgang; saa er det, forat opfatte et System i dets bestemte Form, forat forfølge dets Grundtanke i dens Consequentser, og forat opdage dets historiske og psykologiske Genesis, tilstrækkeligt at gaae tilbage til det nærmeste store Afsnit i Historien, hvor den nye Begyndelse danner en Kløft mellem sig og Fortiden og optræder med Eiendommelighedens berettigede Fordring paa Selvstændighed. Vi finde ogsaa, at de Systemer, der følge nærmest efter saadanne Epocher, i disse see Grændserne for deres historiske Sammenhæng, og, hyppigt med miskjendende Ringeagt for Fortiden, kun tage dem som Udgangspunkt for en consequent Tankeudvikling. Saaledes gaaer Spinozas historiske Parallel: Fichte, i sin første Optræden kun tilbage til Kant, Spinoza selv kun tilbage til Descartes.

Med Descartes er (jfr. Fortalen, S. 8) den ene af den nyere Philosophies Udviklingsrækker begyndt med Fordringen paa, ud fra Selvbevidstheden, fra det tænkende Jeg, efter en fast Methode at udvikle Philosophiens Indhold. Antyd-

ninger til denne Retning vare allerede givne hos tidligere Tænkere. De franske Skeptikere havde viist tilbage til Selvbevidstheden, Campanella havde atter erindret om Augustinus's Slutning fra Jegets Tænken til dets Væren; men disse Antydninger havde staaet som løsrevne, de vare ikke forfulgte i deres Consequentser. Det blive de først idet Descartes, afkastende Traditionen, og polemisk vendende sig, ikke saameget mod den allerede tilbagetrængte scholastiske Philosophie, som mod Oldtidens gjenoplivede Tænkning, gennem Tvivlen om Alt fører tilbage til Jeget som det sikre Tilknytningspunkt, og, idet Tvivlen bliver en Udskillen af Alt, hvad der ikke hører til Jegets Væsen, bestemmer dette som Tænkning, og nu i en umiddelbar Anskuelse (*simplici mentis intuitu*), ikke gennem en Slutning — thi *cogito ergo sum* er ikke nogen Slutning — lader det tænkende Jeg bekræfte sig som værende (*sum cogitans*). I Udgangspunktet er saaledes givet Tankens umiddelbare Visshed om sig selv, dens umiddelbare Selvbekræftelse, dens active Adskillelse fra og Modsætning til det, hvis Væsen ikke bestemmes som Tanke, og som consequent maatte have været sat som et Ikke-Værende. Men i denne Adskillelse og Modsætning taber Tanken sit Indhold¹⁾, og medens Fordringen stilles: at udvikle Erkjendelsen af sig, bliver der ingen Vei aaben til, ud fra sig selv alene atter at naae dertil. Gudsbegrebet maa her bane Veien. Til det naaer Descartes, idet Tvivlen, der, dybere opfattet, var Tankens Fastholden af sig selv under Udsondringen af Alt, hvad der var den fremmed, opfattes som Endelighedens Tegn, og det tvivlende, endelige Jeg nu i sig finder Ideen om det uendelige Væsen, en Idee, der garanterer dette Væsens Tilværelse, da den kun kan have sin Oprindelse fra et saadant Væsen, ikke fra det endelige Jeg, idet ellers Virkningen

¹⁾ Denne Consequents gjælder for Descartes, ikke for Spinoza. Hos hin er Jeget sondret fra Naturen og denne udelukket af Guds Væsen; hos Spinoza er Jeget som tænkende i Gud i Enhed med Naturens Væsen.

vilde indeholde en større Realitet end Aarsagen. I Forestillingen om Gud som fuldkommen findes nu Forestillingen om hans Sanddruhed; den giver os Tillid til vore klare og tydelige Ideers Sandhed¹⁾; thi det uendelig fuldkomne Væsen kan ikke ville bedrage, dette vilde forudsætte en Ufuldkommenhed. Men til de klare og tydelige Ideer regner Descartes, ved at give Begrebet Tænkning et Omfang, der staaer i Modsætning til hans dybere Opfattelse deraf (idet ikke blot intelligere og velle, men ogsaa imaginari og sentire regnes dertil), ogsaa Ideen om et Legeme, der er forenet med Aanden, og gennem dette Legeme aabnes Forbindelsen med Legemernes Verden, med Naturen, der, trods Modsætningen til Tankens Væsen, bestandig udøver en magisk Magt over Descartes's Tanke, og bliver dennes væsentlige og kjæreste Gjenstand, medens han ligesom skyer Aandens concretere Gebeter, navnlig det Ethiske.

I Modsætningen til Aanden er Naturens Uafhængighed af denne givet; idet Aanden opfattes som Substants, maa Legemet ogsaa opfattes som saadan; den tænkende Substants faaer ligeoverfor sig en udstrakt Substants; thi for Naturen, opfattet gennem Tanken, abstract som dennes Modsætning, bliver Quantiteten, Udstrækningen, den væsentlige Bestemmelse. — Adskilt fra disse endelige Substantser kommer den uendelige Substants, Gud, til at indtage sin Plads. Idet Tanken er Udgangspunktet, bestemmes Gud saaledes, at Tanken gjenfinder sig i ham, Udstrækningen udelukkes fra hans Væsen. Men idet Jeget er Udgangspunktet, og fæstner sig fra reen Activitet til et tænkende Væsen, forsvinder det ikke i Gud, skjøndt hans Væsen

¹⁾ Consequent opfattet er selve den klare og tydelige Idee Sandhedens Kriterium, idet Tanken i den er i Enhed med sig selv og bekræfter sig selv. Cogito ergo sum er det tænkende Jegs Selvbekræftelses første Form, Ideen om Gud som Tankens absolute Væsen dens høieste Form, og i Begrebet dens første. Men idet Tvivlen opfattes som Endelighed, bliver den klare og tydelige Idee usikker, og maa støttes ved Gudsforestillingen.

bliver Tankens absolute Væsen; Consequentserne af dette Begreb drages ikke, de antydes blot¹⁾, og Substantsbegrebet holdes i en Tvetydighed, der gjør det muligt, at bevare en tvivlsom Selvstændighed for de endelige Jeg'er. Vel bestemmer Descartes Substanten som: *une chose, qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister* (principes de la philos. I, 51)²⁾ og ved denne Definition begrændses den til Gud; men den udvides strax igjen til dem af de skabte Ting, der ikke behøve andre skabte Ting forat existere, men dertil kun behøve Guds concours ordinaire, medens det øvrige Endelige kaldes disse Substantsers Qualiteter eller Attributer. Fra den »uskabte Substants, der tænker og er uafhængig« (I, 54), adskilles da de to Classer af skabte Substantser, den legemlige og den aandelige, der hver have sit særegne Attribut, som constituerer deres Natur og Væsen, og af hvilket deres øvrige Attributer ere afhængige. Saaledes constituerer Udstrækningen i Længde, Bredde og Høide den udstrakte Substantses Væsen, Tænkningen den tænkende Substantses (I, 53). De to Classer af endelige Substantser have Intet tilfælles, men Bevidstheden om deres Forening i Mennesket, der opfattes som en Sammensætning af begge, tvinger Descartes til Hypotesen om et Berøringspunct i glandula pinealis (conarion), Sjælens umiddelbare Sæde i Hjernen, gennem hvilket Legemets Bevægelser meddele sig som Fornemmelser til Sjælen, Sjælens Tanker som Bevægelser til Legemet³⁾; men Muligheden af denne For-

¹⁾ Idet der tillægges Tanken om det Uendelige en Prioritet for Tanken om det Endelige (jfr. Ep. I, 119), og den sættes som oprindeligt værende i os (pr. phil. I, 20-22 o. fl. St.).

²⁾ Jeg citerer efter: *Oeuvres philosophiques de Descartes publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin. Paris 1839.*

³⁾ Denne Hypothese fastholder Descartes dog ikke consequent, da der allerede hos ham findes Antydninger til den af hans Skole udviklede Theorie om Causæ occasionales, ved hvilken den guddommelige Causalitet bliver det baade i Aand og Legeme Virkende, der mægler mellem begges Forandringer.

vandling under Meddelelsen paaviser han ikke, og den kan ikke paavises ud fra hans Principer.

Istedenfor med en sammenhængende og i sig selv begrundet Erkjendelsens Enhed ender derfor Descartes med en dobbelt, uforsonet Modsætning: Modsætningen mellem den tænkende og den udstrakte Substants, og mellem de endelige Substantser og den uendelige. For de Tænkere, der sluttede sig til ham, var der altsaa stillet de to for hans hele Tænkning afgjørende Problemer, at finde Enheden mellem Aand og Legeme, og Enheden mellem Gud og det Endelige, og derved at forsone den dobbelte Splid.

Consequentserne af Descartes's Opfattelse af de to endelige Substanters Væsen droges af de la Forge, Geulincx og Malebranche, idet Væsensforskjelligheden fastholdtes, og Foreningen søgtes, ikke, gennem en phantastisk Hypothese, i Mennesket, men gennem et Postulat i Gud, der i begge de to Rækker af Substantser frembringer tilsvarende Forandringer, medens de endelige Substantser kun ere Anledninger (*causæ occasionales*) til hinandens Forandringer. Og baade Geulincx, Malebranche og Clauberg førte Consequentserne af det af Descartes opstillede Forhold mellem den uendelige og de endelige tænkende Substantser saavidt, at kun den religiøse Forestillings Forudsætninger forhindrede den endelige tænkende Aands Sammensmeltning med den uendelige. Det var ogsaa kun disse Forudsætninger, der afholdt Malebranche fra, med Bestemthed at sætte den reale Udstrækning som Guds Attribut.

Kun idet hine Forestillinger forlodes, kunde den strænge Consequents af det Descartes'ske Substantsbegreb drages, og det andet Problem føres videre; men idet Consequentsen droges med Hensyn til dette, indvirker den forandrede Opfattelse umiddelbart paa Opfattelsen af det første Problem og en ny Formel opstilles for dettes Løsning. Denne Udvikling finder Sted ved Spinoza, og idet han har tænkt til Ende hvad hans Forgænger havde ladet staae tvetydigt, bliver han den egentlige Repræsentant for den ved hin angivne Retning.

For Descartes havde Tanken i Jegets Form været Centrum, fra Jeget havde han taget sit Udgangspunkt, og selv ligeoverfor det Uendelige, der opfattedes under samme Grundbegreb, havde han fastholdt det, og afvist de Problemer, der truede dets Existents ¹⁾. Men idet Jeget bestemtes som tænkende, med Udelukkelse af Individualitetens Betingelser, bestemtes dets Væsen kun ved Tankens Almindelighed, og den Consequents maatte drages, der lader den endelige Forms selvstændige Bestaaen forsvinde, og sætter Væsenet, Tanken i dens Uendelighed, som det ene Værende. Det Uendeliges Tanke taaler ikke Begrændsning ved et for sig bestaaende Endeligt, og det saameget mindre som den ikke er en secundær, men den oprindelige Tanke; thi det Begrændsede — dette havde allerede Descartes udtalt — begribes kun ved det Ubegrændsede; dette er det Positive, det til Grund Liggende, Begrændsningen er en Bestemmelse indenfor det og forudsætter det ²⁾. Den tænkende Substantes første Tanke er Uendelighedens Tanke, Tanken om Gud; men i denne Tanke er den ikke skilt fra det tænkende Uendelige, den er i Enhed med det: en selvstændig Stilling for den endelige tænkende Substants bliver en Umulighed. Hvad Descartes benævnedes endelige tænkende Substantser, maa derfor forandre Navn og blive til Modificationer af den ene uendelige Substants, de maa kun have deres Realitet i denne. Og det Samme gjælder om de udstrakte Substantser. De sættes af Descartes

¹⁾ Saaledes navnlig det ved Descartes's Opfattelse af Opholdelsen skærpede Problem om den guddommelige Almagts Forhold til de endelige Substanters Selvvirksomhed, specielt til den menneskelige Frihed.

²⁾ Hvorledes Spinozismens eiendommelige Bestemmelse af den uendelige Substantes Væsen fører til at bestemme den almindelige Sætning, at det Endelige ikke kan eksistere ved Siden af det Uendelige, saaledes, at det, der gør det til Endeligt, kun er et Negativt (at Begrændsning er Negation), det Endelige altsaa ikke blot er i det Uendelige, men er i det kun som Modification, vil senere blive paavist (jfr. Cap. 3.).

som skabte af Gud, eksisterende, ligesom de tænkende, alene ved hans fortsatte Opholdelse, men Udstrækningens Væsen sættes ikke i Gud, han bestemmes kun som tænkende, skjøndt denne Bestemmelse, hos Descartes, kun har Betydning som Modsætning til Udstrækningen. Men Aarsagen kan kun være Aarsag til hvad der er begrundet i dens Natur, den kan kun meddele hvad den selv har i sig; sættes derfor Gud som Aarsag til de udstrakte Substantser, maa Udstrækningen som uendelig sættes i Gud, og ligesom de tænkende Substantser kun havde deres Realitet som Modificationer i Gud, maa det Samme gjælde om de udstrakte. Først derved hæves ogsaa den Modsigelse hos Descartes, at den tænkende og den udstrakte Substants begribes alene gennem det Attribut, der constituerer deres Væsen, uden at der i deres Begreb ligger en Relation til Gud, af hvem de altsaa med Hensyn til Væsenet blive uafhængige, medens de med Hensyn til Existensen ere afhængige af ham. Denne Modsigelse mellem Afhængighed og Uafhængighed hæves kun idet det, som Descartes opfattede som selvstændige Substantser, opfattes som Attributer ved den ene uendelige Substants, der er udelt i begge, saa at begge udtrykke dens Væsen helt, og medens de ere uafhængige af hinanden idet de hver for sig udtrykke Substantsens hele Væsen, tillige ere i Enhed ved at udtrykke den ene Substants (jfr. Cap. 2.)

Naar nu, som Fremstillingen af Spinozas Philosophie vil vise, denne helt er concentreret i hans Substantsbegreb, og dette umiddelbart udvikler sig som Consequents af det hos Descartes Givne, saa ligger heri, at det ikke er nødvendigt at forfølge Spinozismens Oprindelse længere tilbage.

Man har, skuffet med en overfladisk Lighed, og misforstaaende Spinozismens Eiendommelighed, villet føre denne tilbage til Kabbalah's Emanationslære. Udviklingen i de følgende Capitler vil vise, hvor uforenelig Spinozas Opfattelse af den evige Væren, af det Endelige som kun værende i det Uendelige, og, efter sin Sandhed, med ophævet Begrændsning, er med Emanationslærens Opfattelse af den endelige Tilværelse som opstaaet ved en ufri Udfoldelse i

Tiden, som selvstændig og som frafalden. Den lidet anerkjendende Maade, paa hvilken Spinoza udtaler sig om den jødiske Tradition (jfr. tract. theol.-pol. Cap. 7 og 9), og de faa og ubestemte Henvisninger til jødiske Tænkeres Anskuelser (Ep. 21, 29. Eth. II, 7, schol.) ere ikke heller skikkede til at bevise et nærmere Afhængighedsforhold.

Men idet et saadant Afhængighedsforhold med Hensyn til det Væsentlige, til Systemets Grundtanke, afvises, afvises derved ikke, hverken en Indflydelse af andre Philosopher paa Enkeltheder i Gjennemførelsen, eller en almindelig Paa-virkning af bestemte Retninger i Tidsalderen og af Spinozas jødiske Nationalitet. Paa Spinozas Lære om Staten har Hobbes indvirket, maaskee ogsaa Hugo Grotius, skjøndt Spinoza ikke nævner ham; for Bestemmelsen af Religionens Forhold til Philosophien kan Herbert af Cherbury have havt Betydning, for den skarpere Opfattelse af de ved Descartes forberedte Problemer Arnold Geulincx¹⁾). Paa den pantheistiske Grundanskuelse hos Spinoza kunne de pantheistiske Elementer, der fra Overgangsperioden vare blevne tilbage i Tidsaanden, have havt Indflydelse; paa den strænge Opfattelse af Substanten, Gud, som det ene Værende, den jødiske Gudsforestilling. Men enhver ydre Paa-virkning, gennem bestemte Theorier eller gennem Tidsalderens hele aandelige Atmosfære, er hos Spinoza forarbejdet til indre Consequents; hans System danner en Helhed, der forstaaes ud fra sig selv, fra eet Princip.

Ville vi, forud for den egentlige Fremstilling af Spinozas Philosophie, til foreløbig Orientering angive dette Princip og dets nærmeste Consequentser for hans Tænknings Form og hans Methode, saa ligge Momenterne dertil i det, der ovenfor blev udviklet angaaende hans Forhold til Descartes. Idet Substantsbegrebet opfattes saaledes, at det i sin Enhed udfylder hele Tilværelsen, behersker det Tanken som dens ikke blot væsentlige, men, strængt taget, eneste

¹⁾ Navnlig med Hensyn til Opfattelsen af de enkelte Aander som modi i Gud, og af Udstrækningen som res singularis og uendelig.

Gjenstand. I Substantsen finder Tanken al Virkelighed, i den finder den sig selv. Men det, at al Virkelighed er i Substantsen, begrundes den pantheistiske Opfattelse. Det, at Tanken umiddelbart er i Enhed med Substantsen, der er dens eget uendelige, objectiverede Væsen, og tillige Udstrækningens Væsen, giver Tanken dens umiddelbare Sikkerhed og Systemet Dogmatismens Character. Det, at al Virkelighed indesluttet i Substantsens Begreb, medfører, at dette Begreb for Tanken maa udfolde sig, og Characteren af denne Udfoldelse, der er i Evigheds, ikke i Tidens Element, maa bestemmes ved Naturlovens Form, Nødvendigheden. Thi idet Tanken først har sondret Naturen ud fra sig som sin Modsætning, og bestemt den ved Udstrækningens abstracte Begreb, virker denne Opfattelse tilbage paa den selv, der maa søge sit Indhold i Naturen, og idet Tanke og Udstrækning forenes i Substantsens Enhed, bliver den mekaniske Nødvendighed, den abstract opfattede Naturs Lov, Tankens og Substantsens Lov. Og om end i Substantsen som det ene Existerende Nødvendigheden ikke er en ydre Nødvendighed, ikke Tvang, men en indre, ved dens eget Væsen bestemt, Nødvendighed, en libera necessitas, fortrænger Causalitetens Begreb dog Øiemedets, og det baade paa Grund af Naturbegrebets Indvirkning paa Substantsbegrebet, og paa Grund af den strænge Fastholden af Uendelighedsbegrebet i Modsætning til anthropomorphistiske Forestillinger.

Systemets Methode bestemmes umiddelbart ved Grundbegrebet. Tanken er ikke adskilt fra sin Gjenstand; denne er Virkeligheden i hin, Tankens egen Realitet; Gjenstandens Udfoldelse maa derfor give Tænkningens Form dens Præg; dens af Causalitetsbegrebet betingede Nødvendighed bestemmer Tankeudviklingens matematiske Form¹⁾,

¹⁾ Ikke just den synthetiske Methode, som Spinoza kun har anvendt i Ethiken og i Principia phil. Cartes., og hvis Anvendelse istedenfor den analytiske han navnlig tillægger et didactisk Øiemed, men i Almindelighed den med matematisk Stringents bevisende, der til det

medens Tankens Udgangs- og Slutningspunkt bliver den umiddelbare Anskuelse, svarende til Substantiens Væren i sig selv.

En Inddeling af Philosophien ud fra sit Princip har Spinoza ikke givet, men kun antydnet. Det vil i det følgende Capitel blive fremhævet, hvilke eiendommelige Vanskeligheder der maatte opstaae for ham paa dette Punkt, og disse Vanskeligheder ville blive endnu tydeligere ved den nærmere Udvikling af hans Lære.

ved sig selv Klare og Enkelte med mathematisk Nødvendighed knytter Consequentsernes fast sammenkjædede Række.

Første Capitel.

Spinozas Liv og Skrifter.

En Tænkens Livshistorie er hans Tankes Historie, thi hans Livs Indhold er hans Tanke. Hans ydre Liv faaer ikke umiddelbar Interesse som hos en udadtil handlende Personlighed, hvis Liv afpræger sig i hans Samtid som det selv bærer Afpræget af denne. Det bliver enten fuldkommen ligegyldigt eller kun forsaavidt af Betydning, som dets Overensstemmelse med hans Tænkning afgiver Borgen for dennes Magt til at gennemtrænge et Menneskeliv. Interessen bliver en afledet, væsentlig kan den ikke blive, thi i Tankeindholdets Tilegnelse forsvinder det personlige Forhold til Tænkeren, og maa forsvinde, hvis Tilegnelsen skal blive fuldstændig og fri. Man kan derfor hos en Tænker, selv om man fordrer mere end hans Tankes Genesis, nøies med et let Omrids af hans Liv, naar kun dette Omrids er bestemt nok til, at hans Tankes Præg bliver synligt derigjennem; man kan give Afkald paa alle de selv i deres tilsyneladende Tilfældighed betydningsfulde Enkeltheder, der gjøre Omridset til et udført Billede. Hvad Spinoza angaaer, saa er en saadan Nøisomhed nødvendig; han har kun funden een noget udførligere Biograph, den lutherske Præst Colerus ¹⁾),

¹⁾ La vie de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement. Haag 1706. 8. En tidligere hollandsk Udgave er udkommen i Utrecht.

og denne enfoldige, redelige, trods den theologiske Antipathie med den uforstaaede Philosoph anerkjendende, Fortæller har i Spinozas simple, udadtil ensformige Liv kun funden ringe Stof til at meddele, og hans Meddelelser fuldstændiggjøres kun lidet ved de Enkeltheder, der findes i Fortalen til Spinozas efterladte Skrifter, hos Bayle (i hans *Dictionnaire historique et critique*), i »*La vie de Spinoza par un de ses disciples*« (sandsynligviis Lægen Lucas), Amsterdam 1719, samt hos Nicéron, Kortholt og Leibnitz.

Af Charakteren i Spinozas Tænkning, saaledes som denne allerede viser sig i den Maade, paa hvilken han opfattede sin Forgængers Princip og førte det videre, kunde man vente, at hans Liv ikke vilde være som mange af Tænkernes i Overgangsperioden, navnlig Italienernes, hvem Tanken greb som en rastløs, aldrig tilfredsstillet, fortærende Lidenskab, og, idet den fyldte dem som med prophetisk Raseri, tumlede dem ustadigt om i Verden som sine Forkyndere, lod dem, stolte af deres Kald, trodsigt støde sammen med det Bestaaende, forat ende som Ideens Martyrer. Hos Spinoza maae vi vente, at Grundanskuelsens Ro vil kaste sit Skjær over hans Liv, at det Endeliges Forsvinden i det Uendelige vil afpræge sig i Resignation, i en Opgiven af alle Livets concretere Forhold for kun at leve for Erkjendelsen, for Tankens Enhed med det Guddommelige i intellectuel Kjærlighed.

Dette finde vi ogsaa bekræftet naar vi læse de faa og tarvelige Efterretninger, der ere givne os om Spinoza. De ere utilstrækkelige til at danne os et helt og fyldigt Billede af et menneskeligt Liv, tilstrækkelige til at lade os forfølge et Brud med Alt, hvad der ikke er det Uendelige, med Nationalitet, med den fædrene Tro, med Kjærlighed til en Kvinde, med ydre Anseelse, for alene at leve i og for det Høieste. —

Baruch Spinoza blev født i Amsterdam den 24de November 1632. Hans Fader var en jødisk Kjøbmand, der paa Grund af Religionsforfølgelser havde forladt sit Fædreland Portugal. Af de faa Træk, der findes af ham hos

Sønnens Biographer, faaer man Indtrykket af en klar Forstand og Uhildethed i religiøse Anskuelser. Da Familiens Kaar kun vare middelmaadige og Sønnen tidlig røbede udmærkede Evner, blev han bestemt til den lærde Stand og betroet til Rabbineres Undervisning, blandt hvilke Moses Morteira har et Navn i den ny-hebraiske Literatur. Denne Undervisning vedblev efter Spinozas Forældres tidlige Død, og til den knyttedes senere, efter Talmudens Forskrift, Opførelsen i et Haandværk, Forfærdigelsen af optiske Glas, hvori han efterhaanden opnaaede en stor Fuldkommenhed. Det varede ikke længe, inden hans klare Forstand, skærpet ved den talmudiske Spidsfindighed, men drevet af en Tørst efter Sandhed, der ikke lod den finde Ro i Rabbinernes kunstige Bygning, bragte hans Lærere i Forlegenhed og paa een Gang vakte hans Religionsfællers Stolthed og deres hemmelige Uro. Allerede før han var 20 Aar gammel, var Troen paa Rabbinernes Autoritet tilintetgjort hos ham, og hans Tanke, der ikke fandt Tilfredsstillelse i deres Lære, søgte Sandheden i sig selv. Desværre ere netop for de Aar, der ligge imellem det første Spor af en vaagnende Selvstændighed hos Spinoza og hans afgjørende Brud med sit Folk og sin Religion, Biographerne fattige og uoverensstemmende. Af indre Grunde synes Forfatteren til »la vie de Spinoza« paa dette Punkt at fortjene Tiltro fremfor Colerus, der tænker sig Gangen i Spinozas Opdragelse efter de christelige lærde Skolers Mønster, og derfor paa et tidligere Punkt bringer humanistiske Udviklingslementer ind, med hvilke Spinoza først senere kom i Berøring. Efter hin Biographs Fremstilling synes det, som om Spinoza i Tauschhed har ladet sine Tanker modnes, men efterhaanden som de antog en fastere Form, og hans Tvivl fra den jødiske Videnskab naaede til den jødiske Religion, er hans Læreres og Troesfællers Mistillid bleven vakt, og den er bleven bestyrket derved, at han mere og mere fjernede sig fra Synagogen og søgte Omgang med Christne. Hans Lærere, der i ham havde seet en vordende Støtte for Synagogen, bleve ham nu fjendske, og søgte ved Magtsprog at bringe ham

tilbage, Menigheden søgte at købe ham tilbage ved et aarligt Stipendium paa 1000 Gylden, og, da det ikke hjalp, ved Snigmord at skaffe sig af med ham. Ogsaa dette slog feil, og nu greb man til det sidste Middel, at excommunicere den Frafaldne, og det lykkedes snart efter Rabbinerne, understøttede af de reformerte Geistlige, at udvirke hos Magistraten i Amsterdam, at han for en Tid blev forvist fra Byen. Fra denne Tid af staaer Spinoza som fremmed for sit Folk og dets Religion. Sit jødiske Navn Baruch ombytter han med dets latinske Form Benedictus, og Philosophien bliver hans Livs Syssel.

Allerede paa den Tid, da han begyndte at føle sig fremmed i sit Folk, havde han søgt, udenfor den jødiske Videnskabs snævre Kreds at skaffe sig Midlerne til en rigere videnskabelig Udvikling og til humanistisk Dannelse. Hos Fritænkeren, Lægen Frants van den Ende, lærte han de classiske Sprog, navnlig det latinske, og ved dettes Hjælp skaffede han sig Adgang til Studiet af Naturvidenskaberne og Philosophien, i hvilken han snart valgte Descartes til Veileder. Da han var bleven excommuniceret, optog van den Ende ham en Tidlang i sit Huus, og over denne Periode af hans Liv falder der et romantisk Skjær ved hans Kjærlighed til sin Lærers aandrige Datter. Hun foretrak en af hans Meddisciple, og hans Kjærlighed søgte nu sin Gjenstand i det Guddommelige.

Spinozas Excommunication af Synagogen falder omtrent i Aaret 1660, og i samme Aar vistnok hans Fjernelse fra Amsterdam. En kort Tid tilbragte han hos en Ven paa Landet i Nærheden af Byen, det næste Aar bosatte han sig i Landsbyen Rynsburg ved Leyden, hvor han i 1663 udgav sit første Skrift: Principia philosophiæ Cartesianæ, more geometrico demonstrata, til hvilket Cogitata metaphysica danne et Anhang. I 1664 flyttede han til Voorburg ved Haag, og derfra, efter et femaarigt Ophold, paa sine Venners Opfordring til selve Haag, hvor han levede Resten af sit Liv.

Om denne Deel af Spinozas Liv er Colerus udførligere, idetmindste udførlig nok til, at hans Fortælling giver os et Indtryk af dets strænge, alvorlige, ensomme, energiske Charakter. Vi see Spinoza anstrængt og uafbrudt arbejdende henimod sit Maal: Erkjendelsen af Gud, af Naturen, og af den Enhed, i hvilken vi ere med denne, og imod den rolige Ophøiethed over de menneskelige Lidenskaber, der erhverves gennem Erkjendelsens Klarhed. Engang, fortæller Colerus, havde han i 3 Maaneder ikke forladt det simple Kammer, han beboede hos Maleren van der Spyck i Haag, saaledes fordybede han sig i sine Studier. Ved sin overordentlige Nøisomhed gjorde han det muligt for sig, skjøndt han maatte arbeide for sit Livs Ophold, at kunne anvende sin meste Tid paa disse. Hans Biograph fortæller os omstændelig og med naive Details, hvor tarveligt han levede, hvor Lidt han brugte, skjøndt han altid i sit Ydre vedligeholdte en vis beskeden Elegance, hvor faa og simple Efterladenskaber der fandtes efter ham, og hvor uegennyttig han var i Forholdet til sine Søstre og sine rigere Venner og Velyndere.

Foruden de Mange, hvem Nysgjerrigheden lokkede til ham, var der Mange, der paavirkedes af Spinozas Personlighed. Hans dybe Viden imponerede dem, medens hans livlige og vittige Samtale, hans Humanitet, hans Aabenhed og Trofasthed, og hans Sæders Adel (jfr. Oldenburgs Ytringer i Ep. 1) tiltrak, men kun faa af dem forstode ham, og hans Forhold til dem blev mere et humant Velvilliesforhold, deres til ham et beundrende. Af hans Breve, der alle ere Svarskrivelser, seer man, at kun een eneste af hans Correspondenter, den Anonym, der har skrevet de med forskellige Mærker betegnede Breve 61, 63, 65, 67, 69 og 71, har været istand til at trænge dybere ind i hans Philosophie, og kun en Enhed i Tænkning kunde for Spinoza, hvis Liv var hans Tænkning, begrunde et virkeligt Venskabsforhold. Hvor lidet han blev forstaaet af dem, der nærmede sig til ham og følte sig tiltrukne af ham, kan man bedst slutte sig til af hans Brevvexling med Oldenburg (jfr. S. 40), der med en enkelt Afbrydelse fortsattes fra 1661 til Spinozas Død. Selv af de

sidste af disse Breve viser det sig, at Oldenburg, der dog tilbragte sit Liv i Omgang med Philosopher og Videnskabsmænd, endnu ikke havde formaaet at fatte een eneste af Spinozas Tanker, og det Samme maatte naturligviis være Tilfældet med alle dem, der vilde følge Spinoza uden at blive sig bevidst, at de maatte opgive hele den Grundvold, paa hvilken deres Forestillingskreds hvilede.

Allerede før Spinozas Skrifter havde henledt en almindeligere Opmærksomhed paa ham, see vi af hans Breve, at han er bleven bemærket af Lærde og draget ind i den Correspondance, der for hin Tids videnskabelige Liv var et saa vigtigt og saa ivrigt benyttet Hjælpemiddel¹⁾. Hans første Skrift skaffede ham strax et Navn, men fremkaldte ogsaa Angreb fra de strænge Cartesianere²⁾. Endnu mere steg hans Ry ved den 1670 udgivne tractatus theologico-politicus³⁾, men i et endnu stærkere Forhold end hans Ry voxede Antallet af hans Modstandere, især blandt Geistligheden, og disses fanatiske Angreb vare Aarsagen til, at Spinozas vigtigste Skrifter først bleve udgivne efter hans Død. Kun ved denne Tilbageholdenhed kunde han skaffe sig den Ro, han satte saa høi Pris paa, og som var ham saa nødvendig, og for dens Skyld afslog han ogsaa det hæderlige Tilbud om at overtage et philosophisk Professorat i Heidelberg, der i 1673 blev gjort ham fra den frisindede Churfyrste Carl Ludvig gennem dennes, over dette Hverv øiensynlig kun

¹⁾ Spinozas Correspondance synes, efter Yttringer i L. Meyer's Fortale til hans Opera posthuma, at have været temmelig vidtløftig, og den Samling af Breve, der findes i hans Skrifter (74) har vistnok kun udgjort en lille Deel deraf. Paa det store kongelige Bibliothek her i Byen findes en utrykt Billet fra Spinoza til Grævius, men dens Indhold er uden Betydning.

²⁾ Om Spinozas Forhold til disse jfr. Ep. 19.

³⁾ Ikke blot Lærde bleve opmærksomme paa ham, men ogsaa politiske Personligheder, saaledes, foruden Jan de Witt, Prindsen af Condé, der indbød Spinoza til en Sammenkomst med sig i Utrecht 1673, og Fr. af Luxembourg.

lidet tilfredse Raad, den heidelbergiske Professor Ludvig Fabritius.

I de politiske Begivenheder i sit Fædreland tog Spinoza ikke activ Deel, men han fulgte dem som Iagttager med den Interesse, som hans Anskuelse af Statsforholdet maatte give dem. Hans Opfattelse af Frihedens Uundværlighed til Opnaaelsen af Statens Øiemed (jfr. Cap. 7) gjorde ham til en Tilhænger af den republicanske Statsform og knyttede ham til dem, der forsvarede denne mod monarchiske Tendentser, navnlig til Jan de Witt, der blev hans Beskytter og Velgjører, og hvis beklagelige Død opfyldte ham med bitter Smerte.

Hans Forhold til Religionen var givet i hans Opfattelse af dennes Væsen. For ham selv var hans Philosophie hans Religion: Erkjendelsen af Gud er Kjærligheden til ham og Enheden med ham. Ligeoverfor Andre, for hvem de almindelige religiøse Forestillinger havde bevaret deres Betydning, søgte han at fastholde det praktiske og humane Element i Religionen, og at opfatte den saaledes, at den kunde blive en Tilnærmelse til den sande Erkjendelse og til den sande Overensstemmelse mellem Menneskene. Han fremdrog, med Omgaaen af Dogmerne, det, der kunde virke tilskyndende til Kjærlighed, Samdrægtighed og Redelighed, og fremhævede Lydighedens Betydning og den fælles Gudsdyrkelses Værd. Netop dette dannede den hyppigste Gjenstand for de Samtaler med hans Huusfæller, i hvilke han søgte en Hvile fra mere anstrængende Beskæftigelse, og i hvilke han forstod at blande Alvor med Venlighed og tidt med muntert Lune og godmodig Ironie.

Spinozas Helbred havde allerede fra hans Ungdom været svagt; anstrængt aandeligt Arbejde og Nattevaagen nedbrød det endnu mere, og der udviklede sig en Svindsot, som den 21de Februar 1677 gjorde Ende paa hans Liv i hans 45de Aar. Hans christelige Biograph fortæller omstændelig hvor taalmodig og standhaftig han havde baaret sine Lidelser, hvor rolig og blid hans Død var, og han afviser de usande Rygter, der vare i Omløb angaaende hans Dødsmaade. En

anden Theolog (Kortholt) undrer sig over, at en Atheist kunde faae et saa smukt Endeligt, og de, der ikke kunde begribe dette, og ikke havde saa gode Oplysninger som Colerus, udbredte Rygter om, at Spinoza skulde være død af Skræk for at komme til at dele Skjæbne med Jan de Witt, eller ved Selvmord.

Et Portræt af Spinoza, der endnu er bevaret, viser os et Ansigt, i hvilket den mørke Hudfarve, den bøiede Næse, den stærkt udprægede Mund og Hage tyde paa hans østerlandske Nationalitet, medens den høie, kraftigt formede Pande, Øienbrynenes faste og fine Linie, og det levende, klare Øie røbe den skarpe Tæinker. Ansigtets Udtryk bærer Præget af Resignationens Alvor, men ogsaa af den Ro i det Uendelige, der erhverves gennem den.

Af Spinozas Skrifter ere de to, der udkom medens han levede, allerede ovenfor blevne nævnede. Det første af disse: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiæ pars I & II, more geometrico demonstratæ par Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem*, — til hvilket *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt quæstiones breviter explicantur*, slutte sig som Anhang, er oprindelig blevet til ved en ydre Foranledning, idet en Deel deraf er udarbejdet til Brug for en Discipel, hvem Spinoza underviste i den cartesiske Philosophie, men ikke ansaae for moden til at indvie i sine egne, allerede dengang selvstændig udviklede, Anskuelser (jfr. Ep. 9). Idet Spinoza, paa sine Venners Opfordring, bearbejdede det til Udgivelse, er, under Fremstillingen af Descartes's Lære, de Punkter antydede, hvor Vanskeligheder, som ere uopløselige fra dennes Standpunkt, gjøre Consequentser nødvendige, der lede hen til Spinozas¹⁾, og i Fremstillingens hele Anlæg er der banet

¹⁾ Det er navnlig ved Problemet om Guds Forhold til Udstrækningen (jfr. pr. ph. C. I, 9. schol. 16. 21. II, 2. schol., Cog. met. I, c. 2.), ved Bestemmelsen af Begrebet creatio (jfr. pr. ph. C. I, 12. Cog. met. II, c. 10), og af Begrebet endelige Ting, existe-

Vei for hans egen Opfattelse. Denne Skriftets Charakteer antyder Hensigten med dets Offentliggjørelse.

Medens dette Skrift saaledes var bestemt til at forberede Modtagelsen af Spinozas Philosophie, skulde det næste skaffe denne Plads ved at afstikke Grænsen mellem Theologien og Philosophien og derved sikre denne et neutralt Gebeet, samt ved at paavise den frie Tænknings og den frie Tales Forenelighed med Statens Øiemed og med dens Ro. Dette er den nærmeste Opgave for den 1670 udkomne *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse*. Denne Afhandlings væsentlige Indhold vil blive udviklet i Cap. 7, hvor Spinozas Opfattelse af Religionen og Staten fremstilles. Den udkom uden Spinozas Navn og blev paa Geistlighedens Anstiftelse hurtigt undertrykt, men faa Aar efter (1673) atter udgivet under forskellige fingerede Titler¹). Sildigere var det Spinozas Hensigt

rende extra Deum og in se, ved Spørgsmaalet om dette sidste Begrebs Forenelighed med Guds Egenskaber, som Alvidenhed, Allestedsnærværelse, Uforanderlighed (jfr. pr. ph. C. I, 11 dem. 12, coroll. 2. Cog. met. I, c. 2. II, c. 1. 3. 7. 10 f.), samt endelig ved Problemet om den menneskelige Frihed (jfr. Cog. met. I, c. 3. II, c. 11 f.), at der vise sig Vanskeligheder, til hvis Løsning fra Spinozas eget Standpunkt der ere givne Antydninger (saaledes f. Ex. med Hensyn til Begrebet Skabelse, der ophæves idet det indskrænkes til at gjælde existentia, ikke essentia, og idet dets Anvendelse paa modi benægtes). Om sit Forhold til Descartes har Spinoza ogsaa udtalt sig i Ep. 2 (fra 1661).

¹) Som: Danielis Heinsii operum historicorum Collectio prima. Editio secunda priori editione multo emendatior et auctior. Accesserunt quædam hactenus inedita. Lugd. Batav. 1673. 8. — og: Francisci Henriquez de Villacorta, doctoris medicinæ, a cubiculo regali Philippi IV et Caroli II archiatri, opera chirurgica omnia, sub auspiciis potentissimi Hispanorum regis Caroli II. Amstelod. 1673. 8.

at udgive den paany, ledsaget med Anmærkninger¹⁾, men han blev forhindret deri ved sin tidlige Død. De Anmærkninger, han vilde have tilføiet, ere optagne i den franske Oversættelse af St. Glain, der udkom 1678 i Leyden under Titlen: *La clef du sanctuaire par un savant homme de notre siècle*. Foruden denne franske Oversættelse, til hvilken der ogsaa findes to andre Titler: *Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes*, og: *Reflexions curieuses d'un esprit désintéressé sur les matières les plus importantes au salut tant public que particulier*; — gives der en hollandsk af Joh. Henrik Glasemaker fra 1693, og flere nyere franske og tydske.

Først efter Spinozas Død²⁾ bleve de Skrifter udgivne, der ere den egentlige Kilde til Kundskaben om hans Philosophie. Hans Ven Ludvig Meyer udgav i hans Dødsaar (1677) denne Samling under Titelen: *B. d. S. Opera posthuma* (det var efter Spinozas Ønske, at hans Navn ikke nævnedes). Den indeholder, foruden Spinozas Hovedværk: *Ethica, ordine geometrico demonstrata*³⁾, de to ufuldendte Afhandlinger: *tractatus politicus* og: *tractatus de emendatione intellectus*, samt 74⁴⁾ Breve fra og til ham, og, som Anhang, et ufuldendt *Compendium grammatices linguæ hebrææ*. Samlingen blev i samme Aar oversat paa Hollandsk af Jarrig Jellis under Titelen: *De nagelate Schriften van B. d. S.*

¹⁾ Jfr. Ep. 75 (tilføiet i Bruders Udgave). Afhandlingen omtales desuden i Ep. 8. 14 („tractatum de scriptura“), 17. 19 f. 47 og 49.

²⁾ Kort før sin Død tilintetgjorde Spinoza en Afhandling: de Iride, og en paabegyndt hollandsk Oversættelse af det gamle Testamente med Noter, af hvilken Pentateuchen var færdig. Tabte ere Størstedelen af hans Breve, en Afhandling om Djævelen, og et paa Spansk skrevet Forsvarsskrift for hans Udtrædelse af Synagogen.

³⁾ Den er delt i 5 Dele: de Deo; de natura et origine mentis; de origine et natura affectuum; de servitute humana seu de affectuum viribus; de potentia intellectus seu de libertate humana.

⁴⁾ Det 75de Brev, der er tilføiet i Bruders Udgave, er for faa Aar siden fundet i Holland og udgivet af H. W. Tydemann. Det er til Lambert van Velthuysen.

Til Ethiken havde Spinoza allerede tidlig gjort et Udkast. I det ældste af hans Breve til Oldenburg, fra 1661, angives de første Definitioner, om end i en fra Ethikens nuværende Redaction noget forskjellig Form (jfr. Cap. 2), samt Hovedsætningerne af Ethikens første Deel. Dette er af Vigtighed for Spinozas Udvikling, idet det afgiver et Beviis for, at han allerede da han udgav Principia phil. Cartes. var paa det Rene med sit fra Descartes afvigende Grundbegreb¹⁾. De væsentlige Mangler, han finder ved sin Forgængers Philosophie, angiver han i det samme Brev (Ep. 2). I et Brev fra Simon de Vries, der er skrevet i Februar 1663 (Ep. 26) citeres bestemte Sætninger af Ethikens første Bog. I et Brev til Blyenbergh fra 1665 (Ep. 36, jfr. Ep. 38) henviser Spinoza med Hensyn til Attraaens Begreb til Udviklingen i hans »Ethica necdum edita«, hvor den findes i tredie Bog. I Brevvexlingen med L. Meyer (Ep. 63—71) fra Spinozas sidste Leveaar (1675—76) citeres hyppigt Sætninger af de forskjellige Dele af Ethiken, der da vistnok var bragt i dens endelige Form. Endelig opfordrer Oldenburg i et Brev fra 1675 (Ep. 18) Spinoza til at udgive »tractatum illum — — quinque-partitum«. Af disse Citater, og af mange Udviklinger i Brevene, der saagodtsom ordret stemme overeens med Ethiken, sees det saaledes, at dette Spinozas Hovedværk længe havde været færdigt i Udkast, i hvilket det var meddelt Adskillige af dem, der stode ham nærmest¹⁾; men af Varianterne i Citaterne, der, hvor de ere af Vigtighed for Begrebsbestemmelserne, senere ville blive berørte, seer man tillige, at han bestandig paany beskæftigede sig dermed forat finde det exacteste Udtryk for sin Tanke.

¹⁾ For Spinozas Forhold til Descartes bliver det ogsaa af Betydning, at han først efter lang selvstændig Tænkning har begyndt Studiet af dennes Skrifter.

²⁾ Dette siges ogsaa udtrykkeligt i Udgiverens Fortale: „ea (scilicet Ethiken) namque ante multos annos a diversis fuit descripta et iis communicata.“

Afhandlingen de intellectus emendatione er, efter Udgiverens Udsagn, et af Spinozas første Arbejder, med hvilket han idelig beskæftigede sig, men uden nogensinde at bringe det til Afslutning. Den omtales allerede 1663 i et Brev fra Oldenburg (Ep. 8) som: opusculum, in quo de rerum primordio earumque dependentia a prima causa, ut et de intellectus nostri emendatione tractas. Senere omtales den i flere Breve (Ep. 42. 63 f.). Det Væsentlige af dens Indhold (jfr. Cap. 5) er optaget i Ethikens 2den Deel, navnlig i Scholierne til Sætningerne 17 og 40. Den udvikler, efterat have bestemt Erkjendelsen af det Evige og vor Enhed med det som det høieste og sande Gode i Mod-sætning til de usande, forgængelige Goder, og efterat have stillet det som Opgaven, at naae denne Erkjendelse, de forskjellige Erkjendelsesformer, af hvilke Fornufterkjendelsen viser sig at være den eneste, der fører til Maalet. Dennes Redskaber ere de sande Ideer, der indeslutte Visheden i sig, og den sande Methode er den, der viser, hvorledes Aanden sammenkjæder Ideerne efter dens høieste Idees Norm. I Afhandlingens første Deel adskilles nu de sande Ideer fra ideæ fictæ, falsæ og dubiæ, der tilhøre Imaginationen, og dennes Forskjel fra intellectus, de sande Ideers Kilde, bestemmes. I anden Deel gives Reglerne for, hvorledes det Ubekjendte med Sikkerhed udledes af det Bekjendte, i en saadan Sammenknytning, at vor Aand bliver den subjective Gjengivelse af Naturens objective Væsen som Hele og i dens Dele. Her føres nu, gennem Adskillelsen mellem det, der begribes ved den nærmeste Aarsag, og det, der begribes ved sit Væsen alene (sola essentia) til at afhandle Lovene for Definitionerne af de »skabte og uskabte« Ting, idet Erkjendelsen kun skrider frem gennem Definitionerne, der udtrykke Tingenes eiendommelige Væsen. Idet der nu skulde gaaes over til Angivelsen af de Midler, ved hvilke res particulares æternæ, Fornuftens væsentlige Gjenstand, kunne udledes af det høieste Begreb, afbryder Afhandlingen paa det afgjørende Punkt, efterat der endnu kun i Korthed er handlet om Forstandens Kræfter og dens Egenskaber.

Efter Planen for Afhandlingen (S. 371) stod det endnu tilbage, først at udvikle Ordenen i Erkjendelsens Sammenknytning, og dernæst det fuldkomneste Væsens Idee. Det vil ved Udviklingen af Spinozismens Grundbegreber (Cap. 2) vise sig, at der netop paa det Punkt, hvor Afhandlingen afbrødes, opstaaer en uovervindelig Vanskelighed for Spinoza, saa at det ikke er tilfældigt, at den har maattet blive ufuldendt.

Tractatus politicus, der ligeledes kun er et Fragment, er skrevet kort før Spinozas Død. I de 5 første Capitler udvikler han med en overordentlig Skarphed og Klarhed sin Opfattelse af Naturretten, af Begrebet Stat, af Statsmagts Ret, dens Myndigheds Omfang, Staternes Forhold til hverandre og Statssamfundets Øiemed. I det 6te og 7de Capitel omhandler han Monarchiet, i det 8de—10de Aristokratiet, baade det, hvor een By er hele Statens Hoved, og hvor flere Byer danne en Forbundsstat. I det 11te Capitel er Udviklingen af Demokratiet begyndt, men her er Afhandlingen afbrudt efterat nogle faa almindelige Bestemmelser ere givne. Foruden den fuldstændige Fremstilling af denne Statsform vilde Spinoza endnu (jfr. Fortalen) have omhandlet »Lovene og andre specielle politiske Spørgsmaal.«

Den Samling af Breve, der findes i Opera posthuma, udgjør vistnok kun en ringe Deel af den Brevvexling, Spinoza har ført. Den indeholder foruden eet Brev (Ep. 48), der er skrevet af en Fremmed til en af Spinozas Bekjendte angaaende tractatus theologico-politicus, 32 Breve til og 41 fra Spinoza. De fleste af Brevene ere oprindelig skrevne paa Latin, 24 (nemlig 30—41, 43—47, 50 og 55—60) paa Hollandsk og oversatte paa Latin af L. Meyer. Foruden adskillige Oplysninger om Spinozas personlige Forhold og om hans Skrifter, indeholde Brevene talrige Udviklinger, dels af Punkter, der ere berørte i hans Værker, men som her i Regelen komme frem i en modificeret Fremstilling, fremkaldt ved Spørgsmaal og Misforstaaelser; dels af saadanne Punkter, som enten slet ikke eller kun i Forbigaaende

ere omtalte andensteds (saaledes af forskellige christelige Dogmer, af physiske, mathematiske og optiske Problemer, af logiske Bestemmelser o. desl.). En stor Deel af Brevene, og det netop af de i philosophisk Henseende vigtigste, ere til og fra unavngivne Forfattere. Under flere af de forskellige Mærker synes een og samme Forfatter, Udgiveren af hans efterladte Skrifter, at skjule sig. Til ham er nemlig ikke blot Ep. 29, men udentvivl ogsaa Ep. 62, 64, 66, 68, 70 og 72, skjøndt de Breve, disse ere Svar paa, ere daterede fra forskellige fremmede Byer, og tildels udgive sig for at være skrevne af en Anden end den, der har sendt dem til Spinoza. Blandt de navngivne Correspondenter er, næstefters Leibnitz, med hvem Spinoza har vexlet nogle faa Ord i Anledning af et tilsendt Skrift, Heinrich Oldenburg den bekjendteste, og den, til hvem det største Antal Breve er rettet. Han var under Cromwell den nedersachsiske Kredsens Gesandt i London og beklædte siden den samme Post under Carl II, der havde Godhed for ham, og, da det engelske Videnskabernes Selskab i 1662 blev kongeligt, gjorde ham til dets Secretær. Han var en ivrig Mellemmand mellem flere af hin Tids Philosopher og Lærde, og, trods sin ringe Evne til at opfatte en dybere Tænkning, ikke uden Blik for Talenternes Eiendommelighed og Anerkjendelse af denne, og om end ikke fri for et Forfængelighedens Motiv i sin Tilnærmelse til overlegne Personligheder, dog besjælet af en virkelig Interesse for Videnskabernes Udvikling. De andre navngivne Correspondenter ere: Spinozas Ven Simon de Vries, den dortrechtske Kjøbmand Willem van Blyenbergh, den heidelbergiske Professor Joh. Lud. Fabritius, Albert Burgh, der gjorde et uheldigt Forsøg paa at omvende Spinoza til Katholicismen, og Peter Balling. Med Forbogstaverne alene er bl. A. betegnede Ludvig Meyer (Ep. 29) og den til Jødedommen overtraadte Spanier Isaac Orobio de Castro, samt maaskee Joh. Bredenburg (der 1675 skrev mod tractatus theol.-pol.) og Mennoniten Jarrig Jellis, Oversætteren af Spinozas Opera posthuma.

Spinozas *Compendium grammatices linguæ hebrææ*, der danner et Anhang til hans efterladte Skrifter, er ikke af nogen Betydning for hans Philosophie; idethøieste kunne Enkeltheder af Terminologien (saaledes Anvendelsen af Betegnelsen: *Attribut*) og Opfattelsen af Ordclassernes Forhold til hverandre, idet de alle, med Undtagelse af *Interjectioner* og *Conjunctioner* og enkelte *Partikler*, bringes ind under Begrebet: *Nomen*, have nogen Interesse.

Foruden de ved Spinozas Død ufuldendte Skrifter, havde han endnu, efter Meyer's Udsagn, lagt Planen til en »*integra philosophia*«, til hvilken der hyppigt henvises i *tractatus de emendatione intellectus* (i Fortalen og i mange af *Noterne*) og maaskee i *Ep. 74*; samt en »*Algebra breviori et magis intelligibili methodo*«.

I hvilket Forhold denne *integra philosophia* vilde staae til *Ethiken*, og i hvilke enkelte Videnskaber den vilde sondre sig, har Spinoza ikke angivet. I Indledningen til *Afhandlingen de intellectus emendatione* opregner han, men, som han udtrykkelig tilføier, uden systematisk Orden, de forskjellige Videnskaber, der alle sigte hen imod det samme Maal, den høieste menneskelige Fuldkommenhed: den for alle Mennesker fælles Erkjendelse af den *unio, quam mens cum tota natura habet*. Dertil, siger han, hører først Erkjendelsen af Naturen, dernæst et Samfund, der saa let og sikkert som muligt kan føre til Erkjendelsen. Desuden maa der lægges Vind paa *Moralphilosophien* og paa Læren om Børnenes Opdragelse, og, eftersom Helbredet ikke er noget ringe Middel til at naae til det tilsigtede Maal, maa der opstilles en fuldstændig Lægevidenskab, og da Meget, der er vanskeligt, gøres let ved Kunsten, og den kan spare os megen Tid og yde os megen Fordeel i Livet, maa *Mechaniken* paa ingen Maade forsømmes. Men fremfor Alt maa der udfindes en Maade til at helbrede Forstanden, og, saavidt det forud for Videnskaben (*initio*) kan skee, at rense den, saa at den begriber Tingene med Lethed, fuldkomment og uden Vildfarelse. — Denne Opregning angiver i det Væsentlige de samme Videnskaber som *Descartes'* Ind-

deling (jfr. Descartes's Brev til den franske Oversætter af principia philosophiæ); men medens de hos denne danne en enkelt Række, i hvilke Moralen bliver den afsluttende, men uopnaaelige Videnskab, deles Rækken hos Spinoza, i Overensstemmelse med Parallelismen mellem de to Attributer, Mennesket erkjender. Ville vi bringe de opregnede Videnskaber i en systematisk Orden, da bliver Læren om Erkjendelsen en Indledning, men som saadan ufuldstændig idet den først kan blive klar efterat Systemets Grundtanker ere udviklede. Grundvidenskaben bliver Erkjendelsen af Naturen o: af Substanten, Gud. Dette bliver Systemets metaphysiske Deel, i hvilken baade Ethikens og Physikens almindelige Begreber blive udviklede. Til den slutter sig saa paa den ene Side Ethiken¹⁾ med Politik og Pædagogik, paa den anden Side Mechaniken og Medicinen. Men efter Spinozas Grundopfattelse vil der ikke i stræng Forstand kunne blive Tale om en virkelig Sondring af Videnskaberne, og den af ham opstillede Parallelisme mellem Tænkning og Udstrækning, hvis Gjennemførelses Vanskelighed netop vilde have viist sig ved det speciellere Physiske, maatte forhindre at begge Rækker udførtes, da dette enten vilde have ført til en for stor Sammensmeltning eller Adskillelse. Det er derfor vistnok ikke tilfældigt, at Spinoza kun har behandlet den ene Række, og han kan neppe have paatænkt at give Mere af den anden end »generalia in physicis« (jfr. Ep. 63). Paa et sildigere Punkt ville vi see, at den af Udgiveren af hans efterladte Skrifter udtalte Formening, at Spinoza i sin integra philosophia vilde have udviklet »veram motus naturam atque qua ratione a priori tot varietates in materia deducendæ essent«, efter Sagens Natur ikke vilde have kunnet gaae i Opfyldelse.

I Spinozas Hovedværk, der er overleveret os under Titelen: Ethiken, findes det væsentlige Indhold af de opregnede Videnskaber. Læren om Erkjendelsen, der først

¹⁾ Ep. 38: magnam Ethices partem, quæ, ut cuius notum, metaphysica et physica fundari debet.

kan udvikles fuldstændig efterat det metaphysiske Grundlag, der er Gjenstand for en umiddelbar Vished, er gaaet forud, er givet i Ethikens anden Deel, summarisk i prop. 40, schol. 2. Metaphysikens almindelige Deel findes i Ethikens første Bog; de almindelige physiske Sætninger, der ere Forudsætninger for det speciellere Ethiske, ere givne i Ethikens anden Deel, prop. 13. Politiken er i sit Grundlag givet i Læren om Affecterne, i hvilken ogsaa Principerne for en Pædagogik ligge, og dens Grundbegreber ere bestemte i Eth. IV, 37. schol. 2. Til Mechaniken og Medicinen findes der, efter Sagens Natur, kun faa Elementer, men i Udviklingen af Parallelismen mellem Aandens Magt til at tænke og Legemets Magt til at handle (jfr. især Eth. III, 28. dem. V, præfat., Ep. 45) ligger Grundprincippet for Opfattelsen af dem. — Kundskaben til Spinozas System hviler altsaa væsentlig paa Ethiken; fra den maa Fremstillingen gaae ud, og de andre Skrifter tjene kun som fuldstændiggjørende paa enkelte Punkter.

Af Udgaver af Spinozas Skrifter findes der, foruden de oprindelige, særskilte, 3 samlede: af Paulus (Jena 1802—3. 2 Bind 8.), Gfroerer (Stuttgart 1830. 8. I denne mangler dog den hebraiske Grammatik) og Bruder (Leipzig 1843—46. 3 Bind. 12. Stereotypudgave.) Ethiken, tractatus politicus og de emend. intellectus ere optagne i: Renati des Cartes et Spinozæ dissertationes philosophicæ ed. C. Riedel (Leipzig 1843. 2 Vol. 12.) Af nyere Oversættelser findes to fuldstændige: en tydsk af B. Auerbach (Stuttgart 1841. 5 Bind) og en fransk af E. Saisset (Paris 1843. 2 Vol.).

Hvor der i denne Afhandling ved Citaterne er angivet Sidetal, referere disse sig til Originaludgaverne naar ikke en anden Udgave udtrykkelig er nævnet.

Andet Capitel.

Spinozismens Grundbegreber.

Det, der i Indledningen blev udviklet angaaende Spinozas Forhold til Descartes, fører umiddelbart til det Punkt, fra hvilket hans System kan overskues. Idet Substantsbegrebet opfattes i dets Strængthed, bliver det det altomfattende Begreb, altsaa ogsaa Udgangspunktet, og et Udgangspunkt, der ikke mere kan forlades. Medens Descartes maatte gaae ud fra det endelige Jeg, gaaer Spinoza ud fra dette Jeks absolute Væsen, fra det Uendelige, og kan kun begynde med dette fordi kun det Uendelige er. Det er altsaa ikke gennem en Deduction, at dette naaes; det er Gjenstand for en umiddelbar Vished; i det tænker Tanken kun sig selv i sin Uendelighed. Herimod strider det ikke, at der hos Spinoza findes Beviser for Substantsens Tilværelse, Uendelighed og Enhed, og det ikke blot i principia phil. Cartes., hvor i det Væsentlige den Cartesiske Bevisførelse gjengives, og Spinozas eiendommelige Opfattelse kun antydes, men ogsaa i Ethiken (I, 7. 8. 14). Thi denne Bevisførelse har kun Betydningen af noget Formelt, af en Begrebsudvikling for Subjectet, ikke af noget Begrundende. Dette vil paa sit Sted blive klarere naar den menneskelige Tænkningens Væsen i dens Forhold til Substanten er udviklet.

I. Den angivne Opfattelse af Substanten ligger nu til Grund for dens Definition: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* (Eth. I, def. 3, jfr. Ep. 27.). Substanten »begribes ved sig selv« (concepitur per se) idet dens Begreb ikke dannes o: udledes af et høiere Begreb (saaledes som f. Ex. Bevægelsens af Udstrækningens), men selv er det høieste Begreb. Den er »i sig« (in se), ikke i et Andet (saaledes som modus er i Substanten). Men i den Bestemmelse, at den er i sig selv og begribes ved sig selv,

ligger umiddelbart, at den ogsaa er per se, at den er Aarsag til sig selv¹⁾; thi en Virknings Begreb indeslutter Aarsagens Begreb (*«effectus cognitio a cognitione causæ dependet, et eandem involvit. Eth. I, ax. 4»*); det altsaa, der kun indeslutter sit eget Begreb, kan ikke være Virkning uden af sig selv. Men idet den er sin egen Aarsag, er dens Existents ikke tilfældig, men nødvendig, sat med dens Væsen: *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens. (Eth. I, def. 1.)*. Denne Enhed af Existents og Væsen er Evighed: *per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur (Eth. I, def. 8.)*²⁾. Og idet Evigheden er den absolute Affirmation af en Naturs Existents, følger deraf umiddelbart Uendeligheden medens alt Endeligt er ex parte negatio (*Eth. I, 8. schol. 1.*). Men i Uendelighedens Begreb ligger Enheden, baade som Udelukkelse af Flerhed, (thi denne forudsætter ikke blot en gjensidig Begrændsning, men ogsaa en Adskillelse mellem Væsen og Existents, og tillige, da den ikke er givet ved Tingens Definition, en ydre Aarsag, jfr. *Eth. I, 8. schol. 2*), — og som Udelukkelse af Delelighed³⁾.

¹⁾ De emend. intell. pag. 386 sammenstilles: *esse in se, og: causa sui.*

²⁾ *Æternitas = infinitas et necessitas existentiae; Eth. I, 23. dem.*

³⁾ I disse Bestemmelser af Substantsbegrebet gjenfinde vi Sporene af den Genesis, gennem hvilken det er fremgaaet. Idet Substanten sættes som Enhed af Væsen og Existents, sættes den som den fra det Sandelige sondrede Tanke objective Væsen; thi Sandeligheden adskiller Væsen og Existents, begrænder Forstanden, denne gjenfinder kun sig selv hvor hin Adskillelse er hævet, hvor den bekræfter sig selv i Enheden af Tanke og Existents. I Bestemmelsen af Substanten som Causalitet gjenfinde vi Consequentsen af, at den fra det Sanselige sondrede Tanke, forat komme til et Indhold, maa søge dette i Naturen; thi fra denne er Causalitetsbestemmelsen taget, og overført paa Tanken. Men det vil vise sig, at den atter berøves sine eiendommelige Betingelser og eiendommelige Betydning, saa at Naturen kun gjør sig gjældende som tænkt o: som ophævet Natur.

Substantsen er saaledes bestemt som det ved sig selv værende og ved sig selv begrebne Evige, Uendelige, Ene. Al Virkelighed er sammentrængt i dens Begreb, i det har Tanken sit Væsens Uendelighed og Erkjendelsens Enhed.

Udsagte om Substantsen betegne Enhedens og Uendelighedens Begreber det Samme; thi som blot Talbestemmelse har Enheden ikke Anvendelse paa Substantsen¹). Men Uendeligheden er ikke opfattet som Negationen af et positivt Endeligt, men som det negative Endeliges positive Væsen²). Som Negationer vilde begge Bestemmelser føre til en abstract, forskjelsløs Tomhed og Livløshed, men Tanken søger i dem netop Udtrykket for Fylde. Og i Bestemmelsen: Aarsag til sig selv, anskuer den Activitet, og med Activiteten er Forskjelsløsheden hævet. Idet Enheden bestemmes ved Uendelighed og Activitet, føres vi til de to Begreber, der i det spinozistiske System, i Forening med Substantsen, udgjøre Grundbegreberne: Begrebet *Attribut*, og Begrebet *Modus*.

Uendelighed udelukker Begrændsning, thi Begrændsning negerer. Men Begrændsning finder kun Sted ved hvad der er af samme Art, ikke ved det Uensartede: *Ea res dicitur in suo genere finita, quæ alia eiusdem naturæ terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore (Eth. I, def. 2.)*. Uendeligheden kan altsaa i sig, uden at ophæves som Uendelighed, indeslutte ligesom en ny Uendelighed, en Mangfoldighed, der, paa Grund af Artsforskjelligheden, ikke medfører Begrændsning, og en saadan Mangfoldighed bliver, som forenelig med Uendeligheden, forenelig med Enheden. Den fordres endog af Uendeligheden, idet Alt, hvad der udtryk-

¹) Jfr. Ep. 50. 39 ff., princ. ph. Cart. I, 11. schol., Cog. met. I, 6. Eth. I, 8.

²) Angaaende Forholdet mellem det Uendelige og det Ubestemte jfr. Eth. I, 8. schol. 1. II, def. 5. Ep. 29. 41. 64. Cog. met. I, 6. De int. em. p. 360.

ker Væsen og ikke indeslutter Negation, henhører til den (Eth. I, def. 6. explic.).

II. Ved denne Mangfoldighed, der uden at ophæve Uendeligheden, er sat indenfor Substansens Enhed, er Attributets Begreb givet: *per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens* (Eth. I, def. 4). Denne Definition maa ikke misforstaaes som om Ordene: *id, quod intellectus — — percipit*, skulde gjøre Attributet til en blot subjectiv Opfattelse¹⁾. Misforstaaelsen har imidlertid en stor Autoritet at støtte sig paa, jeg maa derfor udførligere modbevise den. Allerede Definitionens Slutningsord: *tanquam eiusdem essentiam constituens*, modsige den subjective Opfattelse, endnu mere Spinozismens hele Charakter (jfr. Cap. 5, Læren om Erkjendelsen) og bestemte Udsagn af Spinoza. Sammenligner man først de to Steder i Brevene, hvor der gives Definitioner paa Attributet, vil man finde, at det paa det ene Sted (Ep. 2, skrevet 1661, jfr. Ep. 4) bestemmes i det Væsentlige paa samme Maade som Ethiken bestemmer Substanten: *notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipimus per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei*; — ligeledes, at i dette Brev Definitionen af Attributet umiddelbart er knyttet til Definitionen af Gud uden at Substants-

¹⁾ Til Oplysning af Forholdet mellem Substants og Attribut kan Brugen af Bestemmelsen *essentia* i Princip. phil. Cart. og Cog. metaph. tjene. Den sættes paa den ene Side som synonym med *definitio* (pr. ph. C. II, 15. schol.) og med *conceptus*, paa den anden Side som synonym med *natura* (jfr. pr. ph. C. I, 4. ax. 11 not. og def. 9, med II, 15. schol.), med *vis, qua in meo esse me conservo* (pr. ph. C. I, 7. schol., Cog. met. II, 1), med *potentia* (pr. ph. C. II, 2. schol.) og med *perfectio* (Cog. met. I, c. 6), og der tales om *essentia formalis* o: objectiv (Cog. met. I, 2). Den subjective og objective Opfattelse er saaledes, efter Spinozismens hele Charakter, i Enhed. Efter denne Charakter maatte ogsaa Substanten bestemmes baade som det, der er i sig, og som det, der begribes ved sig.

begrebet kommer imellem¹⁾. Paa det andet Sted (Ep. 27, fra 1663) defineres først Substantsen som det, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Derpaa tilføies der: Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiæ certam talem naturam tribuentis. Paa det Samme vise mange Steder i Ethiken hen. Saaledes udsiger allerede Definitionen af Gud som den af uendelige mange Attributer bestaaende Substants (constantem infinitis attributis) den reale Enhed. Ligeledes Udtrykkene i Ethiken I, 15. schol.: hinc conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Beviserne for Sætningerne 10, 19 og 20 i Ethikens første Bog grunde sig paa samme Forudsætning. I Beviset til prop. 10 overføres Substantsens Eiendommelighed, at kunne begribes ved sig selv, til Attributet som constituerende hins Væsen (tanquam eius essentiam constituens). Substantsens Evighed overføres i prop. 19. demonstr. paa Attributet som det, quod divinæ substantiæ essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet²⁾. De samme Udtryk bruges i Beviset til prop. 20, og derfor kan der i Coroll. 2 til denne Sætning sluttes: Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia³⁾. Til samme Resultat fører det, naar der i Eth. II, 40. schol. tales om essentia

¹⁾ Man seer af Ep. 2 ff. ogsaa, at de 4 første Sætninger i Ethiken oprindelig have været opstillede som Axiomer, og at Sætningernes Række da begyndte med den nuværende prop. 5. Ligesom der i Brugen af Substantsbegrebet har funden en formel Afvigelse Sted fra Ethiken i dens nuværende Form, saaledes er ogsaa Bestemmelsen accidens brugt istedenfor Bestemmelsen modus, medens Spinoza sildigere adskilte dem.

²⁾ jfr. Henvisningen til prop. 11 i Beviset til prop. 21 i Ethikens første Bog.

³⁾ Hermed kan man sammenligne princ. ph. C. I. ax. 4, hvor der siges, at Substantsen har mere Realitet end et Accidens eller en modus, men derimod ikke, at den har mere Realitet end Attributet.

formalis¹⁾ attributorum. Ligeledes viser den Maade, paa hvilken Spinoza opfatter vor Viden om Attributerne (jfr. Ep. 28. Eth. II, 40 schol. 2), hen paa deres objective Realitet. Og endelig udsiger Beviserne for Eth. I, 4 og 30²⁾ udtrykkelig, at Attributet ikke blot i Forstanden (intellectus) er ligt med Substantsen.

Attributet³⁾ er saaledes væsensligt med Substantsen, det begribes, ligesom denne, ved sig selv, er evigt og uendeligt. Det er uendeligt trods Attributernes Flerhed, idet Begrændsningen kun har Betydning indenfor samme genus. Det er in suo genere infinitum idet vi kunne benægte uendelig mange Attributer om det; det er ikke absolute infinitum, idet der til det absolut Uendeliges Væsen hører alt det, der udtrykker Væsen og ikke indeslutter Negation (Eth. I, def. 6 explic.). Dette ens absolute infinitum⁴⁾ er Gud ☉: substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit (def. 6). I Begrebet: Gud, har Substantsens Begreb først naaet sit fuldstændige Udtryk. Substantsen er det Uendelige, først ved det ubetinget Uendelige naaer den altsaa sit Begreb. Den uendelige Substants, Gud, maa, som indeholdende uendelig Realitet, bestaae af uendelig mange Attributer (Eth. I, 9), der hvert begribes for sig, men derfor ikke

¹⁾ Formalis betyder hos Spinoza og den Tids Philosopher det Samme som i vor philosophiske Terminologie: objectiv. Hvad vi kalde subjectivt, kaldtes da objectivt f. Ex. esse objectivum ☉: Tingenes Væsen som objectiverede i Forestillingen. Hos nogle af Scholastikerne, f. Ex. Occam, betegner omvendt subjectivt (☉: eksisterende som Subject, Substants) hvad vi kalde objectivt.

²⁾ jfr. Cog. met. I, c. 2. pr. ph. C. I, 7 schol.

³⁾ Ubestemtere bruges Betegnelsen Attribut ikke blot paa mange Steder i Spinozas tidligere Skrifter og i den hebraiske Grammatik (f. Ex. C. 33), men ogsaa i Ethiken; saaledes naar res, aliquid o. desl. kaldes Attributer (Eth. II, 40. Schol. 1), og naar der (Eth. IV. 37. schol. 2) siges: apparet, iustum et iniustum, — notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quæ mentis naturam explicent.

⁴⁾ ens absolute indeterminatum. Ep. 41.

constituere flere Væsener eller flere forskellige Substantser: Id enim est de natura substantiæ, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur, quandoquidem omnia, quæ habet, attributa, simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiæ exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiæ plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quæ et necessitatem sive æternitatem et infinitatem exprimunt, habeat, et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario definiendum (ut def. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam certam essentiam exprimit (Eth. I, 10, schol.).

Paa dette Punkt opstaaer der imidlertid en væsentlig Vanskelighed. De forskellige Attributer begribes ved sig selv, ere i sig selv, uden Afhængighed af hverandre, uden gjensidig Begrændsning. I det enkelte Attribut ligger saaledes Intet, der viser hen paa de andre; det er afsluttet i sig, indeholder en i sin Art uendelig Realitet, og dette: i sin Art, betegner ingen Sammenligning. Gaaer man ud fra Attributet¹⁾, kommer man derfor ikke til en Enhed af de

¹⁾ Fra Spinozas Synspunkt maa man vel sige, at det er uberettiget, at Tanken sonderer Attributet fra Substanten, da de umiddelbart maa sees i Enhed, og at Tanken, idet den opfatter Substanten adskilt fra Attributerne, opfatter den under et nyt, selvmodsigende Attribut, Bestemmelsesløshedens. Men om man nok saa meget seer Sagen fra hans Synspunkt, bliver Resultatet det samme, og Vanskeligheden faaer kun en anden Form. I Læren om Erkjendelsen (jfr. Cap. 5) ville vi see, at idea corporis og idea ideæ udtrykke Eet og begge ere i Aanden. Med een idea ere saaledes de to Attributer tænkte i deres Forskjellighed. Men Udstrækningens objective Væsen som forskellig fra Tænkningen tænkes ikke, den udtrykker sin actiosa essentia gennem en med Tanken parallel Virkning, der bliver selv-

flere Attributer i Substantsen; man kommer da i ethvert Tilfælde til at opfatte Attributet umiddelbart som Substants, men da selvfølgelig som Substants med eet Attribut. Ikke heller vil man, ved at tage sit Udgangspunkt fra Tanken om den absolute Substants, med Nødvendighed komme til Attributernes Flerhed. Det absolut uendelige, absolut fuldkomne Væsen maa, som indeholdende uendelig Realitet eller Væren, have uendelige Attributer, slutter Spinoza. Men i Præmisserne ligger, naar man seer bort fra Spinozas Forudsætning: Attributernes absolute Forskjellighed, kun Udelukkelse af Negation, og da Negation, strængt opfattet, bliver liig Begrændsning, og Begrændsning kun har Betydning indenfor det enkelte Attribut, vilde Slutningen kun føre til Attributet i dets Uendelighed uden nogen Begrændsning, ikke til uendelig mange Attributer. Tænker man sig en anden historisk Forudsætning for Spinozismen, vilde Slutningen kunne have ført til at sætte Tanken som det eneste Attribut, saaledes, at de andre bleve Former af Tanken, eller Udstrækningen som det eneste, saa at Tanken blev en Form af den. Attributernes Selvstændighed i deres Mangfoldighed er en Antagelse, der hviler paa Spinozismens historiske Forudsætning, paa Dualismen mellem Tanke og Udstrækning, hvis Enhed fordredes. De to Attributer: Tænkning og Udstrækning (jfr. Cap. 5) bekræfte sig umiddelbart for den menneskelige Aand idet denne er corporis idea, og skjøndt der allerede deri, at Legemet kan blive et ideatum, ligger en Ophævelse af den abstracte Modsætning, sættes de, i Kraft af hiin Dualisme, som absolut forskellige, saaledes, at hvert begribes for sig, og de kun ere i Enhed idet de udtrykke Substantsen, altsaa idet der abstraheres fra deres Forskjel, ikke ved sig selv som disse bestemte, saaledes at deres Forskjel er bevaret. Men idet der er sat en Flerhed af Attributer, maa Substantsens Uendelighed udtrykke

stændig og kun ideelt er optaget i Aanden, Her kommer altsaa Dualismen tilbage.

sig i Flerhedens, Antallets Uendelighed, og Attributionerne sættes som uendelig mange¹⁾).

Bestemmelsen af Attributionernes Mangfoldighed er altsaa betinget ved Spinozas historiske Forudsætninger, men Opgaven maatte ligefuldt blive, at bringe denne Bestemmelse i Harmonie med Substantsens Enhed. I den Afvisning af Indvendinger, der er givet i det ovenfor citerede Sted, gaaes der ud fra Forudsætningen af de flere Attributioner, og deraf sluttes til deres Selvstændighed; men Muligheden af deres Enhed trods Forskjellen paavises ikke. Dette skeer ikke heller ved Theorien om Parallelismen mellem de Rækker af Modificationer, der henhøre under de forskellige Attributioner (Eth. II, 7); thi denne Forskjellighed bliver staaende som en Forudsætning, der ligesaa lidt føres tilbage til en Enhed, som den er fremgaaet af en saadan. Det er ikke tilstrækkeligt (med Feuerbach) at sige, at netop derved, at Aand og Materie begribes hver for sig og ved sig, derved at begge ere uafhængige i deres Begreb, udtrykke de ikke sig selv, men Substantsen, Gud, og, idet de begge ere Substants, udtrykke de kun dette, at de ere Substants, saa at det Affirmative i dem kun er Substantsen, rent som saadan, der er ligegyldig imod om den er Aand eller Materie²⁾, og for hvilken de derfor begge, forsaavidt de ere et Bestemt, fra hinanden Forskjelligt, og forsaavidt der kun sees paa denne Bestemthed som Bestemthed, ikke derpaa, at den er og udtrykker Substantsen, kun ere Attributioner, Egenskaber, Momenter, der constituere Guds Idee. — Paa denne Maade bliver nemlig Attributionets Eiendommelighed opfattet som adskillelig fra Substantsen, altsaa som et Forvindende; Substantsen, der bliver ligegyldig mod Differentsen, bliver enten en Abstraction, en notio universalis,

¹⁾ Forholdet mellem Attributionernes uendelige Antal og den Tohed af Attributioner, der udtrykkes i det menneskelige Væsen, samt den Vanskelighed, der opstaaer paa dette Punkt, vil blive berørt i Cap. 5.

²⁾ Efter Spinozas Opfattelse affirmerer Attributionets Eiendommelighed sig netop umiddelbart for Tanken.

egentlig en subjectiv Imagination (jfr. Cap. 5), eller Differentsen bliver noget Subjectivt og Substantsen bestemmelsesløs. Opfattes Differentsen i denne Uvæsentlighed, kan man ikke engang sige, at Bestemthederne som Momenter constituere Guds Idee; de blive nemlig kun noget Subjectivt, denne et Realt.

En nærmere Begrundelse og Udvikling findes imidlertid ikke hos Spinoza. Han har kun, idet han under Bestræbelsen for at give Substantsbegrebet Fylde, ved sin Tids Forudsætninger førtes til at søge denne i Attributernes uendelige Mangfoldighed, søgt en Bestemmelse, der gjorde det muligt at opfatte de enkelte som uendelige, og denne har han fundet i det eiendommeligt opfattede Begrændsningens Begreb, og i Adskillelsen mellem det, der er uendeligt i sin Art og det ubetinget Uendelige. Han har dernæst ført Beviset for, at under Forudsætning af de uendelig mange Attributioner i den ene Substants, disse maatte begribes i og ved sig selv, gjensidig uafhængige. Men Flerhedens Optagelse i Enheden, de uafhængige Differentsers Forenelighed i Substantsen, hvis Væsen kun udtrykkes i Attributionerne, har han ikke paavist, og, som det senere vil vise sig, ikke kunnet paavise. Dette er en Ufuldstændighed i hans System, som den historiske Fremstilling har at paapege og belyse, ikke at fjerne.

III. Substantsen, der i sin Enhed indeslutter Attributionernes Mangfoldighed, faaer nu sin videre Bestemmelse ved Causalitetsbegrebet. Substantsen er *causa sui*; dette er ikke blot et Udtryk for det Negative, at den ikke er bevirket ved et Andet, men har positiv Betydning, idet det bestemmer Guds Væsen som Activitet. Dette viser sig idet *essentia* opfattes som *Eet* med *potentia* (Eth. I, 34: *potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia*) og som indeholdende *vis agendi* (Eth. IV, 26 dem.); det fremgaaer ligeledes af Udtrykket: *actuosa essentia* (Eth. II, 3 schol. jfr. Cog. metaph. II, c. 11), af Opfattelsen af Attributionerne: Tænkning og Udstrækning, som active, af den vigtige Sætning 16 i Ethikens første Bog

(»ex necessitate divinæ naturæ infinita infinitis modis sequi debent«)¹⁾, af Beviset for prop. 36 i samme Bog, af Begrebet *idea* *ideæ* (jfr. Cap. 5), og af Læren om Affecterne, der helt igjennem hviler paa Anskuelsen af Activiteten.

Idet Bestemmelsen *causa sui* faaer positiv Betydning, sættes der i Identiteten af det Virkende og det Bevirkede en bestandig forsvindende, eller rettere evigt forsvunden *Differents*, og gjennem denne *Differents* som *Differents* naae vi til det tredie spinozistiske Grundbegreb, Begrebet *modus*²⁾. »Per modum intelligo substantiæ affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur«³⁾. (Eth. I, def. 5). Idet *modus* bestemmes som værende i et Andet og begreben ved et Andet, er den bestemt som sat ved et Andet, ved det, i hvilket den er og ved hvilket den begribes (Eth. I, 16. Coroll. 1, 25). Bestemt som Virkning er *modus* forskjellig fra Substantsen, dens Aarsag, og naar den nu bestemmes ved et Pluralis (*substantiæ affectiones*), og bringes sammen med Bestemmelsen: enkelte Ting (*res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. I, 25. Coroll.*), saa synes denne Forskjel, idet det af Substantsen Satte og i Substantsen Værende bestemmes ved Flerhed og Begrændsethed, at blive en absolut, og at faae tilbagevirkende Kraft til at omstøde Opfattelsen af Substantsbegrebet.

Bestemmelsen: Enkelthed og Begrændsning fører os til Problemet om det Uendeliges Forhold til det Endelige, og Spørgsmaalet kunde nærmest synes at maatte

¹⁾ Actiones, quæ ex ipsius [Dei] naturæ necessitate consequuntur. Eth. IV. App. Cap. 4.

²⁾ Som Synonymer bruges: *modi*, *modificationes*, *affectiones*. Fra *modus* adskiller Spinoza *accidens* (Cog. met. I, c. 1), der hos Descartes er ensbetydende dermed og af Spinoza selv endnu bruges saaledes i Ep. 4. Betegnelsen *affectio* bruges i Cog. met. I, c. 3 som Synonym med *Attribut*.

³⁾ *Modificationes* er: Id, quod in alio est, et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Eth. I, 8. schol. 2.

stilles saaledes: hvorledes det Uendelige hos Spinoza frembringer en Endelighed, hvorledes Overgangen finder Sted fra hint til dette? Men i denne Form har Problemet allerede faaet en skjæv Stilling, idet der, med Forglemmelse af Systemets Grundtanke, tilstaaes det Endelige Realitet. Fastholdes Grundbegrebet, Systemets Udgangspunkt, saa maa Opgaven tværtimod just blive den: at begribe det Uendeliges Forhold til det Endelige saaledes, at det sees, at der ikke kan være Tale om en Overgang fra hint til dette, at det Endelige ikke er som Endeligt, at Intet er uden Substanten, og at selve Erkjendelsen af det Endeliges Intethed ikke vorder — altsaa ikke er underkastet Endelighedens Form; — men er evigt¹⁾.

Det kunde synes, at Bestemmelsen af Substanten som Causalitet, af Gud som *causa omnium rerum* (Eth. I, 16. Cor. 1) maatte afgjøre Problemet om det Endeliges Væren paa en modsat Maade. Den reale Causalitet indeluttes et Tidsforhold, og med Tiden er Endelighed, om end ikke selvstændig bestaaende endelige Ting, givet. Men denne Consequents undviger Spinoza dels ved Begrebet *causa sui*, i hvilket Causaliteten ligesom er bøiet tilbage i sig selv; dels ved at statuere, at Gud er alle Tings Aarsag *eo sensu* (i samme Forstand) i hvilken han kaldes *causa sui* (Eth. I, 25. schol.), hvorfor han maa bestemmes ikke som *causa transiens* α : som virkende over paa et Andet, men som *causa immanens*²⁾, som iboende Aarsag (Eth. I, 18, jfr. Ep. 21); dels endelig indirecte ved at udvikle den Forskjellighed, der efter den almindelige Opfattelse af Causalitetsforholdet bliver mellem Aarsag og Virkning, baade med Hensyn til Væsen og Existents (Eth. I, 17. schol.)³⁾ —

¹⁾ Med Hensyn til Problemet om de endelige Ting jfr. Eth. II, 8. Cor. 9. Cor. Ep. 58. Pr. phil. Cartes. I, 5. 7. Cog. metaph. I, c. 2. II, c. 4. 7).

²⁾ „agentem sive causam immanentem.“ Gr. hebr. c. XII. — I Index til Opp. posth. sammenstilles Bestemmelserne *causa immanens* og *natura naturans* (see nedenfor).

³⁾ At Argumentationen paa dette Sted er polemisk mod den almindelige Opfattelse af Causalitetsbegrebet, seer man af andre Steder

hvilket, naar de endelige Ting opfattedes som selvstændig bestaaende, vilde føre til Ophævelsen af Substantsbegrebet, og, anvendt paa Begrebet: *causa sui*, til Absurditeter.

Betragte vi nærmere Causalitetsbegrebets Betydning hos Spinoza, see vi ogsaa, at Eiendommeligheden i dets Opfattelse afskjærer hiin Consequents. Causaliteten falder for Spinoza sammen med den logiske Følge¹⁾: »Alt udgaaer med Nødvendighed eller følger bestandig med samme Nødvendighed af Guds uendelige Natur, paa samme Maade, paa hvilken det fra Evighed til Evighed følger af Triangelens Natur at dens tre Vinkler ere lige med to rette« (Eth. I, 17 schol.); — og i den ovenfor citerede 16de Sætning i 1ste Bog føres Beviset deraf, at der af enhver Tings Definition (d. af Tingens Væsen) med Nødvendighed følge flere Egenskaber; idet der altsaa af den guddommelige Naturs absolut uendelige Attributer, af hvilke ethvert udtrykker en i sin Art uendelig Væsenhed, maa følge Uendeligt i uendelige Modificationer.

Ved denne logiske Opfattelse af Causaliteten er Tidsbestemmelsen fjernet²⁾; Forholdet bliver indenfor Evighedens Element, der ikke bestemmes ved Tid, Maal eller Tal, Endelighedens og Imaginationens Bestemmelser (Ep. 29).

Medens saaledes Causalitetsbegrebet, efter Spinozas Opfattelse, ikke førte til Endelighed, udelukkes denne ligeledes naar vi i Causaliteten urgere Substantsbegrebet som den uendelige *causa sui*. Causaliteten er i Enhed med Substantsens Væsen, gennem den realiserer dette sig selv. Men

f. Ex. „Gud har ogsaa formaliter (objectivt) Noget tilfælles med de endelige Ting.“ Ep. 4. jfr. Eth. I, 25. Coroll. (Prop. 10 i Ethikens 2den Bog, der angaaer den enkelte modus, faaer ikke Anvendelse her.)

¹⁾ De logiske Følger kan Spinoza derfor ogsaa betegne som *actiones*. Ogsaa ved denne Opfattelse bekræfter det sig, at den spinozistiske Substants er Forstandens objectiverede Væsen. Derfor sættes ogsaa i Læren om Erkjendelsen agere som liig med Intelligere (Eth. IV, 24. dem.).

²⁾ Guds Prioritet er Causalitetsprioritet; Pr. phil. Cart. I, 12. Coroll 4.

idet den causale Substantsses Virkning er Substanten selv, er den uendelige Causalitet udtømt i den uendelige Virkning; der bliver ikke Plads til en Bevirken af et Endeligt, og i Substantens Væsen findes der intet Tilknytningspunkt for dette. Hvad der følger af Substantens Væsen, følger med Nødvendighed; men Nødvendighed indeslutter Uendelighed ¹⁾. Og idet Substanten bestemmes som det uendelige, absolut reelle Væsen, der er Enhed af Væsen og Existents, bliver der ligesaalidt Plads for en fra det adskilt virkelig Existents som for et fra den adskilt Væsen. Om ogsaa Modificationens Existents, efter Spinozas Sprogbrug, ikke bestemmes ved Evighed, men ved duratio ²⁾, der er Udtrykket for den Existents, der ikke følger af Tingens Væsen, men af Aarsagens Natur, saa bliver dog duratio, paa Grund af Aarsagens Uendelighed, at tænke som uendelig naar Virkningen sees i sin Sandhed og i sin Enhed med Substanten, og først naar den ved en Abstraction skilles fra denne, komme Endelighedens Bestemmelser frem (Ep. 29).

Til det samme Resultat fører Spinozas Opfattelse af disse Endeligheds-Bestemmelser: Begrændsning, Flerhed, Delelighed, Tid, Tal og Maal. Begrændsningen opfattes kun som Negation (Ep. 50), den bliver altsaa utænkelig naar man gaaer ud fra Substanten (Attributet); thi da Begrændsning kun kan skee ved det Væsenlige, maatte den skee ved Attributet selv, og dette som det Begrændsende maatte opfattes som det Begrændsedes, altsaa som sin egen, Negation (Ep. 50). Derfor er Begrændsning udelukket ved Substantens Begreb; og naar den sees fra et hypothetisk

¹⁾ jfr. Eth. I, 7, demonstr. med I, 8. schol. 1.

²⁾ Duratio est indefinita existendi continuatio (Eth. II. def. 5).

Eth. II, 45. schol.: durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quædam quantitatis species. Med Hensyn til Forholdet mellem æternitas og duratio jfr. man. Eth. I, def. 8. explic., prop. 23. dem., Cog. met. I, c. 4. II, c. 1. 2; med Hensyn til Forholdet mellem duratio og essentia Eth. I, 24. dem., IV. præf.

antaget Endeligheds Synspunkt, bliver den, som noget blot Negativt, et Forsvindende.

Bestemmelsen Flerhed ligger ikke i Tingens Definition, men forudsætter en ydre Aarsag (jfr. Eth. I, 14 schol. Ep. 41). Forfølger man denne Sætning tilbage, da vil, idet Aarsagernes Række føres tilbage til den første Aarsag, Substantsens Enhed udelukke Flerhed, altsaa Endelighed. — Bestemmelserne Delelighed, Tid, Tal, Maal, der opstaae, idet Varighed og Quantitet ved en Abstraction skilles fra Substanten og fra »den evige Orden« (jfr. Ep. 29), føre til Modsigelser, der ikke kunne løses: en uendelig Række, der ingen Enhed kan danne, en Uendelighed af Dele, der ikke kan naae til at udgjøre en Helhed, en større og mindre Uendelighed. Men disse Modsigelser hæves idet Forestillingen om de endelige, enkelte Ting hæves; kun den Realitet, der tillægges disse som endelige, fremkalder hine.

Men medens saaledes Betragtningen af alle disse Begreber fører bort fra et eksisterende Endeligt, kunde det synes, at Spinoza selv har gjort et Forsøg paa at udlede det Endelige af det Uendelige ved Sætningerne 21—23 i Ethikens første Bog. De lyde: »Alt hvad der følger af et af Guds Attributers absolute Natur, har altid maattet existere og existere som uendeligt, eller er evigt og uendeligt ved dette Attribut.« — »Hvad der følger af et af Guds Attributer, forsaavidtsom det er modificeret ved en saadan Modification, der eksisterer med Nødvendighed og som uendelig ved Attributet, maa ogsaa existere med Nødvendighed og som uendeligt.« — »Enhver modus, der eksisterer med Nødvendighed og som uendelig, har med Nødvendighed maattet følge enten af et af Guds Attributers absolute Natur, eller af et Attribut, modificeret ved en Modification, der baade eksisterer med Nødvendighed og som uendelig.« — Der er her givet en Art Gradation: Attributet; det, der er umiddelbart frembragt af Gud (*immediate a Deo productum*), og det, der er frembragt *mediante infinita quadam modificatione* (jfr. Ep. 65 og Spinozas Svar i

Ep. 66, hvor der som Exempler paa den anden Art anføres, under Tænkningsens Attribut: intellectus absolute infinitus, under Udstrækningens: Bevægelse og Hvile; som Exempel paa den tredje Art: facies totius universi, quæ, quamvis infinitis modis variet, manet semper eadem). Men Gradationen bliver indenfor Uendeligheden, og sammenligner man med disse Sætninger den 28de Sætning i samme Bog: »Enhver enkelt Ting, eller enhver Ting, der er endelig og har en begrændset Existents, kan ikke eksistere eller bestemmes til Virksomhed uden ved en anden Aarsag, der ligeledes er endelig og har en begrændset Existents; og denne Aarsag kan igjen ikke eksistere eller bestemmes til Virksomhed uden at den bestemmes til Existents og Virksomhed ved en anden, der ligeledes er endelig og har en begrændset Existents, og saaledes i det Uendelige« — saa bliver ikke blot Udledningen ikke ført fra det Uendelige til det Endelige; men en saadan Overgang sættes udtrykkeligt som umulig, idet med det Endelige den i det Uendelige gaaende aldrig afsluttede Række er givet. Gaaer man altsaa ud fra det Uendelige, kommer man kun til Uendeligt, aldrig til det Endelige; gaaer man — ved en Hypothese — ud fra det Endelige, kommer man, i den uendelige Række, kun til Endeligt, aldrig til det Uendelige¹⁾.

Ved Bestemmelsen *modus* ere vi saaledes endnu ikke traadte ud af Uendeligheden. Allerede i Betegnelsen: *modus* eller *modificatio*, er givet en Væren, ikke i sig, men i et Andet, hvis Affection den er. Dette Andet er den uendelige immanente Aarsag, Substanten. Og ved nærmere

¹⁾ Til den samme Consequents fører Spinozas Opfattelse af de forskellige Erkjendelsesarters Forhold til hverandre (jfr. navnlig Eth. V, 28). Den klare og tydelige Erkjendelse, der begriber under Evighedens og Nødvendighedens Form (*sub specie æterni*), kan ikke opstaae af den uadæquate Erkjendelse, hvis Gjenstand er det imaginerede Endelige, men kun af en anden klar og tydelig Erkjendelse. Her er den samme udtrykkelige Benægtelse af Overgangen, hvilket vil blive indlysende naar Erkjendelsens Natur og Arter er udviklet (jfr. Cap. 5 og Cap. 8.).

Bestemmelser sikkres det nu, at ikke *modus*, skjøndt værende i det Uendelige, dog ved sin Uensartethed med dette skal blive udenfor det Uendelige og altsaa ophæve dette som saadant. De Mellembestemmelser, ved hvilke Spinoza søger at hæve Uforeneligheden indenfor det Uendelige, ere navnlig tre: Begrebet uendelige *modi*, Opfattelsen af *modus* under Evighedens og Nødvendighedens Form (*sub specie æternitatis et necessitatis*), og endelig Opfattelsen af *modi* som en Helhed, som universelt Individuum, som *natura naturata*.

Stiller man Spørgsmaalet saaledes: hvorledes kunne Modificationer 3: Bestemmelser, Begrændsninger tænkes i det Uendelige? saa skyder Begrebet; uendelige *modi*, Besvarelsen et Skridt tilbage. Idet der statueres uendelige *modi* faaer Spørgsmaalet den Form: hvorledes kunne *modi* tænkes som uendelige? Svaret herpaa forberedes ved Opfattelsen af *modus* under Evighedens Form, forsøges afgjørende givet ved Opfattelsen af *modi* som Helhed. Idet Fornuften tænker *modus*, opfatter den den ikke under Tidens og Rummets Bestemmelser, — der ere Imaginationens Bestemmelser, men under Evighedens og Nødvendighedens Form, i Gud 3: efter dens Sandhed.¹⁾ Men idet den opfattes saaledes, opfattes den ikke som enkelt og endelig, men i sin umiddelbare Sammenhæng med sin evige uendelige Aarsag; dens Definition bliver Substantsens Definition (Ep. 29), dens Existents væsentlig, nødvendig, uendelig Existents (Eth. II, 45. schol.). Nødvendig Existents strider mod Endelighedens Væsen; gennem Opfattelsen af *modi* som nødvendige og evige føres der derfor til Opfattelsen af Modificationernes Totalitet som uendelig Enhed. Begrændsning er Negation, ikke noget Positivt; det, der, naar et Endeligt forudsættes, i Forestillingen adskiller *modi* fra hverandre, er, seet i Tanken, et Forsvindende; men idet dette Negative hæves, er den afsluttede Enhed sat. Dette

¹⁾ For Spinoza ere Udtrykkene: *res in se spectata*, — *vere spectata*, — *ad Deum relata*, ensbetydende.

giver Bestemmelsen af det universelle Individuum (Eth. II, 13. Lemma 7, schol.; jfr. Cap. 4). Dette universelle Individuum er *natura naturata*¹⁾ som Helhed (Cog. metaph. II. c. 7. 9.). Man kan om det ikke sige, at det er sammensat, man kan ikke tillægge det Dele; thi Dele vilde forudsætte en bestaaende Begrændsning, Sammensætning Begrændsningens Realitet; men Grænsen er her netop sat som det Ikke-Reale.

Ved disse Mellembestemmelser er Uendeligheden hævdet, Endeligheden og dens Former udelukkede fra Substanten. Substanten er som *causa sui* Enheden af *natura naturans* og *natura naturata*. Som Aarsag er den naturans, som Virkning *naturata*; men i Substanten, hvis Væsen er Evighed, er denne Forskjel evig forsvunden: Begrændsning, Endelighed, Tid, Tal, Maal, er ingen Virkelighed, kun et Skin, der end ikke kan siges at forsvinde, men, seet i sin Sandhed, kun at være forsvundet.

Uendelighedens Interesse er altsaa hævdet; men den anden Interesre, der bragte Bestemmelsen *modus* frem: den, at opfatte Substanten som det i sig uendeligt Fyldige, ikke i en hvilende Fylde, men i en evig sig selv frembringende, vel ikke saaledes, at der i dens Element skulde kunne blive Tale om en Udvikling, men dog om en Activitet,²⁾ — er ikke tilfredsstillet, og denne Interesse, der er

¹⁾ *Natura naturata* (Udtrykket er allerede brugt af Giordano Bruno og Hobbes) bestemmer Spinoza (Eth. I, 29 schol.) ved Modsætningen til *natura naturans*. Denne er: *id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam et infinitam essentiam expriment; hoc est — Deus, quatenus ut causa libera consideratur.* — *Natura naturata* er: *id omne, quod ex necessitate Dei naturæ sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modi, quatenus considerantur ut res, quæ in Deo sunt et quæ sine Deo nec esse nec concipi possunt.*

²⁾ Derfor kan Spinoza tale om en *infinitus amor*, quo Deus seipsum amat (Eth. V, 36). For dette Begreb er Anskuelsen af Activiteten Forudsætningen. (Jfr. Cap. 6 og Cap. 8.)

Tænkningens, Philosophiens egen Interesse, bringer Inconsequentser frem hos Spinoza, som ikke kunne fjernes. I den bestemmelsesløse Uendelighed bekræfter Aanden sit abstract-almindelige Væsen, benægter sig i sin Enkelthed; men dens Maal er Selvbekræftelse. Det, at philosophere, har kun Realitet ved Enkeltheden, kun derved, at den menneskelige Tanke ikke umiddelbart smelter sammen med den uendelige. Fastholdes Uendeligheden i hiin abstracte Form, bliver ogsaa det Endeliges Væren i Forestillingen, om den end nok saa afgjørende sættes som Skin, som væsenløs, ubegribelig.¹⁾

Ved at sætte Activiteten, og ved af den at lade følge Uendeligt i uendelige Modificationer søgte Spinoza at undflye Abstractionens Tomhed, og at give Tanken et Indhold og Tænkningen Mulighed. Men Fylden forsvandt i samme Øieblik, den sættes, den blev til et flygtigt Skin, idet det, der skulde give Fylden, blev et Skin. De endelige Ting kunde kun hypothetisk sættes, som et Skin, der kaster sin Reflex i sig selv, thi de existere kun i den menneskelige Forestilling, der selv, som endelig, er et Forsvindende. Intethed afspeiler sig i Intethed. Kun idet Grændsen faaer en Realitet og derved Modificationerne Bestaaen, kan Substanten faae et Indhold, og derfor maa en saadan Betydning af Grændsen komme frem hos Spinoza, netop ved hiin indre Strid i Tænkningen, og om den end atter bortvises, hævder den sig dog en Art Gyldighed. Der maa søges Bestemmelser for det, der ikke umiddelbar gaaer op i Substanten. Det kan, om det end bestemmes negativt, eftersom Substanten er bestemt som uendelig Virkelighed, ikke rent bringes bort af Tanken, thi denne vilde derved negere sig selv. Idet Substanten tænkes, har Tanken ligesom

¹⁾ Det er denne Modsigelse, paa hvilken allerede Eleaterne stødte an. Idet al Ikke-Væren udelukkes, saaat kun Væren er, og Væren nu som det Ene omfatter Tænkningen, bliver det Ikke-Værendes Tilværelse i Tænkningen som Skin uforklarlig, netop derved at Tanken er sat som Eet med Væren.

Erindringen om Endeligheden; denne maa atter tvinge sig frem og derved opstaae Inconsequentserne.

Disse har derfor Spinoza ikke heller kunnet undgaae. Det er allerede uconsequent at beskæftige Tanken med Endeligheden i dens tilsyneladende Bestaaen; thi ved selve denne Beskæftigelse med det faaer det Endelige en Betydning, det efter Grundbegrebene ikke kunde faae.¹⁾ Men bestemtere træder Inconsequentsen frem naar der tales om en Forskjellighed i det Endelige; thi den gamle aristoteliske Sætning: τοῦ μὴ ὅντος οὐκ ἔστιν εἶδη, beholder bestandig sin Gyldighed. Forskjelligheden sættes som en Gradforskjel i det Endeliges Væren; men en saadan Gradforskjel er, om man end ved at fastholde Sætningen, at al Begrændsning er Negation, tvinger den tilbage til at blive blot quantitativ, alligevel tilstrækkelig til, ikke rent at lade det Endelige forsvinde. Det er ligeledes en Inconsequents, naar der tales om: Ordenen i Naturen, Aarsagerne Række, ordo et constitutio totius naturæ, series et ordo causarum, der adskilles fra leges naturæ æternæ; thi i denne Række hævde de enkelte Ting en Betydning som enkelte. Det er en Inconsequents naar der af de virksomme evige Love udledes som Følge et uendelig Mangfoldigt (Eth. I, 16). Det er en Inconsequents, naar der om natura naturata, der opfattes som Enhed, siges, at den er een »skjøndt dens Dele afvexle paa uendelige Maader« (quamvis partes eius infinitis modis varient); thi om og Begrændsning og Forandring sættes som bestandig hævde, sættes de dog atter for at kunne hæves. Det er en Inconsequents, naar der tales om res particulares æternæ, om æterni cogitandi modi, der bestemmes som Dele af infinitus intellectus; thi ved Evigheden er den Begrændsethed, der ligger i Begreberne: Enkelthed og Deel, hævet. Det er en Inconsequents naar

¹⁾ Dog kommer her det Dialektiske atter frem, at denne Betydning, som støttende sig paa Tiden, ved Tidens Forsvinden som et Ikke-Realt, atter ophører at være Betydning.

Spinoza tillægger modi positiv Betydning for Erkjendelsen af Gud (Eth. V, 24); thi skjøndt dette ikke er at forstaae saaledes, at Erfaringen skulde supplere en oprindelig abstract Gudsidee, men at den os evig aabenbare Gudsidee kommer til Bevidsthed i sin Fylde og gjør den forsvindende ufuldkomne Viden til et Skin, saa faaer dog, idet der tillægges modi som modi positiv Betydning for dette fyldige Begreb, det, der gjør dem til modi, Grændsen, positiv Realitet. Det er endelig en Inconsequents at tale om en Gudserkjendelse og en deraf fremgaaende amor intellectualis i den som en Modus, om end som en evig Modus, bestemte menneskelige Aand; thi i denne Bestemmelse er det Uensartede, Begrændsethed og Uendelighed, sammenknyttet (jfr. Cap. 9).

Disse Modsigelser blive saaledes tilbage i Spinozas Lære om Modificationerne. De ere ikke tilfældige, men nødvendige Følger af, at den menneskelige Tanke tænker Substantsbegrebet. Den Inconsequents, at tillægge det Endelige Betydning om end kun for atter at hæve den, er Betingelsen for, at der kan philosopheres, at ikke Tanken strax standser i Abstractionens Ubevægelighed.¹⁾

¹⁾ Hvormeget dette Problem har beskæftiget Spinoza, og hvor tydelig han var sig bevidst, i hvilken Grad hans Opfattelse af det Endelige maatte være en Anstødssteen for hans Samtid, seer man overalt i hans Skrifter, og navnlig i den undvigende Maade, paa hvilken han endnu i sine sidste Leveaar, og ligeoverfor den af hans Venner, der synes bedst at have forstaaet ham, udtaler sig derom (jfr. Ep. 70—72). Ligesom for Spinoza Substanten er det reelle Udgangspunkt, der ikke mere forlades, saaledes er det Endelige et hypothetisk Udgangspunkt, der bestandig kun forlades; men netop heri ligger en Modsigelse.

Tredie Capitel.

De nærmeste Consequentser af Spinozas Opfattelse af Substantsbegrebet.

Det Spinozistiske Substantsbegrebs constituerende Bestemmelser: Uendeligheden og Causaliteten, maae blive de afgjørende for Systemets videre Udfoldelse. Substantsbegrebet var jo for Spinoza det altomfattende Begreb, dets Grundpræg maa derfor gjenfindes i enhver af hans Tanker. Dette vil i de følgende Capitler vise sig ved de speciellere Udviklinger; paa dette Punkt vil det blive paavist med Hensyn til de almindelige metaphysiske Forhold.

Vi saae, at Substantsbegrebet i sin Fuldstændighed faldt sammen med Gudsbegrebet, og at Gud bestemtes som det absolut uendelige Væsen. Idet Uendeligheden nu strængt fastholdes, udelukkes først og fremmest fra Gudsbegrebet enhver Forestilling, der paa anthropomorphistisk Viis kunde endeliggjøre det. Derfor udelukkes fra det Bestemmelserne: Forstand, Villie, Attraa, Kjærlighed¹⁾ o. s. v. fordi de ikke udtrykke det absolut uendelige Tænkningens Attribut, men kun en bestemt Modification af det (jfr. Cap. 5). Derfor udelukkes Christendommens Grundforestilling om Guds Menneskevordelse, da det for Spinozas Opfattelse er ligesaa selvmodsigende, at Gud, den uendelige Substants, skulde have antaget Menneskets endelige Natur, som at Cirklen skulde have antaget Quadratets Natur (Ep. 21).

¹⁾ Kjærligheden som *passio* udelukkes naturligviis fra Gud. Derimod kan der i Ethikens 5te Bog tales om en *activ amor*, quo *Deus se ipsum amat*, og af hvilken Menneskets *amor intellectualis Dei* er „en Deel“. Denne Kjærlighed bliver at parallelisere med *infinitus intellectus* (jfr. Cap. 5), idet den er *idea Dei* seet fra en anden Side.

Det med Nødvendighed eksisterende active Uendelige (causa sui) maa virke efter sit Væsens Nødvendighed, idet der udenfor det Intet gives, der kunde bestemme det. Denne Nødvendighed som indre, er fri Nødvendighed (libera necessitas, Ep. 62), ¹⁾ Frihed, Gud er causa libera (Eth. I, def. 7). Som Eet mod Nødvendigheden er denne Frihed ikke et liberum decretum, ikke Indifferents (jfr. Ep. 60); Guds Magt er ikke som Kongernes Magt, Vilkaarlighed, den er bunden ved hans eget Væsens Lov (tr. polit. II, 7). Det Forhold til Tiden, den Adskillelse mellem Væsen, Forstand og Villie, som et liberum arbitrium forudsætter, strider mod Evigheden, ved hvilken Guds Væsen bestemmes. Væsenet er Magten, den nødvendige Existents giver den nødvendige Activitet. Men Nødvendighedens Begreb skærpes ved det, der var Spinozas Tankes dybere Grund. Substanten er Forstandens objectiverede Væsen; men dette Væsen maa, efter Spinozas historiske Forudsætning, bestemmes ved det abstracte Udtryk for det, hvori Forstanden har sit Indhold o: ved Naturens abstracte Begreb, og derfor bliver den nødvendige Causalitet bestemt saaledes, at Øiemedsbegrebet udelukkes. Benægtelsen af dette Begreb, der er afgjørende for Systemets Charakteer, motiveres vel ud fra Begrebet om Guds Fuldkommenhed (Uendelighedens Begreb), men hvad der er Polemikens dybere Grund, og hvad der betinger den eensidige Opfattelse af Begrebet Øiemed, ²⁾ er Naturbegrebets ubevidste Indvirkning paa Spinozas Tanke.

I Anhanget til Ethikens 1ste Bog udvikler Spinoza dette Begrebs psykologiske Oprindelse. Forestillingen om

¹⁾ Idet denne Nødvendighed bliver en indre, selve Guds Væsen som udtrykkende sig i Virksomhed, bliver den ikke Fatalisme, da denne skiller Fatum fra Gud (Ep. 23. 49. 62.).

²⁾ I den Forestilling, at Gud skulde handle sub ratione boni, seer Spinoza kun en Underkastelse af Gud under et Fatum, idet den „sætter Noget udenfor Gud, hvilket Gud i sin Handlen har for sig som et Forbillede og stræber efter som et Maal“ (Eth. I, 33. schol. 2).

Gud som handlende efter et Øiemed, siger han, er kun begrundet i menneskelige Fordomme, der opstaae derved, at Menneskene fødes uden Kundskab til Tingenes Aarsager, men med Attraa efter det for dem Nyttige og med Bevidsthed om denne Attraa. Bevidstheden om Attraaen, forbunden med Ubevidstheden om dens Grunde, fremkalder Indbildningen om den menneskelige Frihed, og gennem denne Indbildning forvandles Bevidstheden om Attraaen til en Forestilling om en Handlen efter et Øiemed, og denne Forestilling behersker nu, som afsluttende, Opfattelsen af Tingene, og idet disse betragtes fra Menneskets Standpunkt, og tillige som uafhængige af Mennesket, overføres den paa det Guddommelige, trods alle de absurde Consequentser og trods alle de Modsigelser, der opstaae ved denne Forestilling. Men Overførelsen af Øiemedsbegrebet paa Gud vender op og ned paa Naturen. Thi det, der i Virkeligheden er Aarsag, betragtes som Virkning og omvendt; det, der efter sit Væsen er det Tidligere, gjøres til det Sildigere, det, der er det Høieste og Fuldkomneste, til det Ufuldkomneste,¹⁾ og endelig, — hvad der er det Afgjørende, — tillægges der derved Gud en Ufuldkommenhed; thi naar han handler for et Øiemeds Skyld, attraaer han nødvendigviis Noget, som han ikke er i Besiddelse af. (Eth. I, 36. schol. IV, præf.).

Udelukkelsen af Øiemedsbegrebet mødes med Udelukkelsen af de anthropomorphistiske Bestemmelser i at fjerne de Forestillinger, der ligge til Grund for Anskuelsen af en personlig Gud. I dennes Sted træder Naturmagts Nødvendighed, der ogsaa bliver Tænkningens Form, og dette Nødvendighedsbegrebs Betydning for hele Spinozas System udtaler han selv naar han i Ep. 21 kalder det præcipuum fundamentum eorum omnium, quæ in tractatu, quem edere destinaveram (Ethiken), habentur, og i sin sammenfattende

¹⁾ Jo mere umiddelbart Noget fremgik af Gud, desto fuldkomnere maatte det sættes at være, medens efter hiin Forestilling omvendt det Sidste blev det Fuldkomneste.

Oversigt over Ethikens første Bog, (i Scholiet til prop. 36) sætter den Bestemmelse: quod [Deus] necessario existat, der suppleres ved: quod ex sola suæ naturæ necessitate sit et agat, foran alle de øvrige.¹⁾

Gaae vi fra natura naturans over til natura naturata, gjenfinde vi den samme Grundtankes Præg. Causalitetens Nødvendighed, der udtrykker Aarsagens Væsen, maa udtrykke sig i Virkningen, der kun har sin Væren i hiin. Naar Substantsens Uendelighed medførte, at Alt, hvad der er, maatte være i Gud, og ikke kunde begribes uden ham (Eth. I, 15); at de enkelte Ting maatte opfattes som Affectioner eller modi ved Guds Attributer, ved hvilke disse udtrykkes paa en bestemt, begrændset Maade (Eth. I, 25 Coroll.); at Gud ikke blot er den bevirkende Aarsag til Tingenes Existents, men ogsaa til deres Væsen (Eth. I, 25); saa ligger deri, at Gud kaldtes alle Tings Aarsag i samme Betydning som han kaldtes causa sui, at enhver Bestemmelse til Virksomhed i Tingen er en Bestemthed ved Gud (Eth. I, 26); at der, da Guds Virken er i Enhed med hans Væsens Nødvendighed, i Naturen ikke kan gives noget Tilfældigt (Eth. I, 29); at Tingene ikke have kunnet frembringes af Gud paa anden Maade og i anden Orden end de ere frembragte (Eth. I, 33), og at alt det, vi begribe som værende i Guds Magt, nødvendigviis maa være (Eth. I, 35). Og i denne ved Nødvendighedens Baand sammenholdte Tilværelse kan der intet selvstændigt Udgangspunkt for en Virken danne sig, der kan ikke blive Tale om en individuel Frihed, om Valgfrihed (jfr. Ep. 62) ligesaalidt som om Tilfældighed og Mulighed. Disse Forestillinger have kun deres Oprindelse fra den menneskelige Erkjendelsesevnes Ufuldkommenhed. Gyldighed for Tingene have Begreberne Nødvendighed og Umulighed (skjøndt det sidste, som blot Negation, naturligviis ikke kan være en Affection ved et Værende — entis affectio. Cog. met. I. c. 3). En Ting kaldes

¹⁾ Eth. IV, præf: æternum illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem qua existit necessitate agit.

nemlig nødvendig,¹⁾ enten med Hensyn til dens Væsen eller med Hensyn til dens Aarsag. Thi en Tings Existents følger med Nødvendighed enten af dens eget Væsen eller Definition, eller af en given virkende Aarsag (Eth. I, 33. schol. 1). Modsætningen til det Nødvendige bliver det Umulige, hvilken Bestemmelse vi bruge naar enten Væsenet (Definitionen) indeholder en Modsigelse eller naar der ingen ydre Aarsag gives, der er bestemt til at frembringe Tingen. Derimod udsige Betegnelserne: det Tilfældige og det Mulige, kun en Mangel ved vor Erkjendelse. Naar vi nemlig, idet vi blot betragte en Tings Væsen, ikke finde Noget, der med Nødvendighed bekræfter eller benægter dens Existents, saa kalde vi den tilfældig; mulig kalde vi den naar vi, idet vi see hen til de Aarsager, af hvilke den skulde frembringes, ikke vide om de ere bestemte til at frembringe den (Eth. IV, def. 3 og 4).²⁾

Ligesaa lidt som Bestemmelserne: Tilfældighed, Mulighed og Frihed, kunne de Bestemmelser finde Anvendelse paa natura naturata, der ikke udtrykke den i dens nødvendige Sammenhæng med sin Aarsag; men kun i dens tilfældige Forhold til den menneskelige Indbildningskraft. Derfor udelukkes saadanne Bestemmelser som Orden og Forvirring, Godt og Ondt, Fuldkommenhed og Ufuldkommenhed, Skjønhed og Hæslighed; og saadanne Bestemmelser, der ikke ere »*notiones castæ, quæ naturam, ut in se est, explicant*«, men »*notiones ex vulgi usu factæ*«, der blot udtrykke Naturen saaledes som den refereres til de menneskelige Sandser,

¹⁾ Nødvendigheden indbefatter saaledes, i sin dobbelte Betydning, Frihed og Tvang, og der kan tales om en libera og en coacta necessitas (Ep. 62, jfr. 58. 60. Cog. met. I, c. 3).

²⁾ Cog. metaph. I, c. 3. *Res possibilis* — dicitur, quum eius causam efficientem quidem intelligimus, attamen an causa determinata sit ignoramus. — Si autem ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendimus, illam contingentem dicemus — — quia ex parte essentiæ nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi — — neque etiam implicantiam sive impossibilitatem. I Ethiken I, 33. schol. 1. bruges Udtrykkene som Synonymer.

f. Ex. Synligt og Usynligt, Koldt og Varmt, Flydende og Fast o. desl. (Ep. 6). I Naturen fremgaaer Alt med evig Nødvendighed og med samme Fuldkommenhed af Guds nødvendige Væsen; der tilkommer ingen modus Andet end hvad der ligger i dens Begreb, og dette Begreb bestemmes ikke ved det tilfældige, usande Forhold til os, men ved det nødvendige, sande Forhold til Gud (jfr. Eth. II, 32. Ep. 58). Den nærmere Udvikling heraf vil blive givet i Cap. 5.

Gaae vi til Slutning fra den i sit sande Forhold til det Guddommelige opfattede *natura naturata*, ved hvilken det dog ikke har kunnet undgaaes, paa Grund af de i forrige Capitel udviklede Inconsequentser hos Spinoza, at bringe Bestemmelser ind, der strængt taget ere udelukkede ved dens Begreb, over til den, i Abstractionen fra sin Aarsag sondrede *natura naturata*, til det hypothetisk fastholdte Endeliges uendelige Række, da gjenfinde vi atter her Nødvendighedens Bestemmelse. Det løsrevne Endelige i dets begrænsede Existents har ikke i sig en bestemmende Grund til at være og virke, men maa bestemmes dertil ved et Andet. Men dette Andet bliver her, paa det Endeliges Gebet, et andet Endeligt, der atter fordrer en anden endelig Aarsag og saaledes i det Uendelige (Eth. I, 28). Ved denne abstracte Opfattelse af det Endelige bliver altsaa Tingenes Bestemmen ved Gud (jfr. Beviset for den anførte Sætning) opfattet som den i en uendelig Række fortløbende Bestemmen ved hverandre.¹⁾ Paa dette Punkt faaer Systemet Charakteren af en stræng Determinisme; men det sees let, at Determinismen hos Spinoza maa faae en væsentlig anden Betydning end i de Systemer, hvor der tillægges det Enkelte en reel Existents. Idet det Enkelte, opfattet i sin Sandhed, opfattes i det Uendelige, bliver det ene Endeliges udenfra kommende Bestemthed ved det andet forvandlet til dets Bestemmen ved det Uendelige, der er dets sande Væsen. Determinismen bliver saaledes en kun tilsyneladende, og

¹⁾ Bestemmetheden bliver i de endelige Ting en *endelig* Bestemmethed, altsaa ikke ved Gud, men ved et Endeligt.

det vil paa et senere Sted (i Cap. 6) vise sig, at det Samme gjælder om den Egoisme, der bliver en Consequents af Opfattelsen af Væsenets og Magtens Enhed ogsaa i det Enkelte; thi idet Enkelthedens Grændse er et blot Negativt, forsvinder det, der constituerer Egoismen.

Forestillingen om Nødvendigheden som ydre Tvang hænger altsaa sammen med den usande Forestilling om et for sig bestaaende Endeligt; idet denne Forestilling giver Plads for den sande Idee om det Uendelige, bliver den ydre Nødvendighed til en indre, til Frihed 3: Bestemmelse ved sit eget Væsens Lov; Causalitetsforholdet i Substanten, dens Forhold til sig selv som causa sui, omfatter ethvert Nødvendighedsforhold, ligesom vi ovenfor saae, at Substantsbegrebet i sig indeslattede Modificationerne. I Gud, den eneste causa libera (Eth. I, 17. Coroll. 2) faae de enkelte modi, opfattede under Evighedens Form, i deres Enhed med ham, deres Frihed (jfr. Ethikens 5te Bog: de libertate humana). Problemet om det Endelige er her det samme som i forrige Capitel, de Vanskeligheder, der her blive tilbage, følge umiddelbart af det der Udviklede.

Fjerde Capitel.

Spinozas Naturbegreb.

Naar man hos Spinoza taler om et Naturbegreb, til Forskjel fra Substantsbegrebet, maa det erindres, hvad der i andet Capitel blev udviklet, at denne Forskjel er en forsvindende, en evig ophævet. Substanten som causal sætter som Virkning natura naturata, men i denne sætter den ikke et Andet, men sig selv, som Aarsag til den er den causa sui, Enhed af det Virkende og det Bevirkede, og denne Enhed udtrykkes idet den samme Betegnelse bestemmer Aarsag og Virkning, natura naturans og natura naturata.

Naturen bliver det fælles Navn, Gud og Naturen blive Synonymer. »Vi have viist, at Naturen ikke handler efter et Øiemed,« saaledes viser Spinoza tilbage til det i Eth. I, 36 schol. Udviklede, hvor dette er bevist med Hensyn til Gud. »Æternum illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem qua existit necessitate agit« (Eth. IV. præf.) — »Ipsa Dei sive naturæ potentia« (Eth. IV, 4. dem.). — »Cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet« (De intell. emend. pag. 360). — »Ex natura, sub quovis attributo considerata, infinita sequi« (Eth. III, 2. schol. jfr. Ep. 21. 58)¹⁾. I disse Citater betegner altsaa natura det alle Attributer, hele Tilværelsen Omfattende, sig selv Frembringende, dets Begreb er ikke indskrænket til hvad vi kalde Natur i Modsætning til Aanden, om end Navnet bærer Spor af, hvilken Betydning Naturen som Natur havde for Spinozas Opfattelse.

I Naturen, opfattet som Synonym med causa sui; som Enhed af natura naturans og natura naturata, indesluttet nu (jfr. Cap. 2) de selvstændige Attributer og deres uendelige Modificationer. Af de uendelig mange Attributer opfattes kun to af den menneskelige Aand (jfr. Cap. 5), nemlig Udstrækning og Tænkning, fordi kun disse to indbefattes i Aandens Idee. Til Udviklingen af disse to Attributer og deres Forhold indskrænker derfor Udviklingen af »Naturens« Begreb sig. Den bestemte begrændsede Tanke: Ideen, og den bestemte begrændsede Udstrækning: Legemet²⁾, have deres positive Bestaaen i Tænkningens og Udstrækningens Attributer, der begge tilhøre den uendelige Substants (Eth. II, 1. f.), men som selvstændige. Den samme Substants virker altsaa i begge Attributer, sætter begges Modificationer, og det saaledes, at Modificationerne af de

¹⁾ jfr. Eth. IV. 50. schol.: qui recte novit, omnia ex naturæ divinæ necessitate sequi, et secundum æternas naturæ leges et regulas fieri.

²⁾ Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Eth. II, def. 1.

enkelte Attributer danne sideordnede og parallelle Rækker ¹⁾. Hver enkelt Modifications Begreb indeslutter kun det Attributs Begreb, hvis Modification det er, og har Gud til Aarsag forsaavidt han betragtes alene under dette Attribut, og ikke under noget andet. Ideerne ere saaledes ikke Afpræg af Tingene, ikke Virkninger af Gjenstandene, og disse ere ligesaa lidt en Følge af Ideerne. Tingenes objective Væren følger, forsaavidt de ikke ere Modificationer af Tænkningen, ikke af den guddommelige Natur som tænkende, men af det Attribut, ved hvilket de begribes. Parallelismen i de selvstændige Rækker er begrundet i, at Virkningens Begreb indeslutter Aarsagens (Eth. I, axiom. 4), saaledes bliver Ordenen og Sammenhængen i Ideerne (∴ i Tænkningens Modificationer) den samme som Ordenen og Sammenhængen i Tingene (Eth. II, 7) ²⁾. »Ligesom den udstrakte og den tænkende Substants saaes at være een og samme Substants, der snart begrebes under hiint, snart under dette Attribut, saaledes er Udstrækningens Modification og denne Modifications Idee een og samme Ting, men udtrykt paa to Maader. — — Saaledes er f. Ex. Kredsen, der eksisterer i Naturen, og den eksisterende Kredses Idee, der ogsaa er i Gud, een og samme Ting, der bestemmes (explicatur) ved forskjellige Attributer. — Kredsens Idees objective Væren (esse formale) kan nemlig kun begribes ved en anden Tankemodus som nærmeste Aarsag, denne atter ved en anden og saaledes i det Uendelige, saa at saalænge Tingene betragtes som modi af Tænkningen, saa maae vi forklare hele Naturens Orden eller Aarsagernes Sammenknytning alene ved Tænkningens Attribut; men forsaavidt de betragtes som Udstrækningsmodi, saa maa lige saa fuldt hele Naturens Orden forklares alene ved Udstrækningens

¹⁾ jfr. Ep. 4. De intell. emend. pag. 378 f., princ. phil. Cart. I, 21.

²⁾ Begrebet om en Sammenhæng og Overensstemmelse i hele Naturen udvikler Spinoza i Ep. 15. Mod den vulgære Forestilling om en ved Forholdet til Indbildningskraften bestemt „Orden“ i Naturen polemiserer han derimod. Eth. I, 36 schol.

Attribut, og det Samme gjælder om de andre Attributer. « (Eth. II, 7. schol.) ¹⁾).

Betragte vi nu, efterat have seet den almindelige Bestemmelse af Attributernes Forhold til hverandre indenfor Naturen i videre Forstand, det Attribut, der constituerer hvad vi i snævrere Forstand kalde Natur: Udstrækningens ²⁾ Attribut, hvis Begreb forudsættes hvor den menneskelige Aands Væsen skal udvikles (jfr. Eth. II, 13), saa er det strax iøinefaldende, hvor forskjellig Spinozas Opfattelse af Udstrækningens Begreb bliver fra hans Forgænger Descartes's. Hos denne var Udstrækningen udelukket fra Guds Væsen og sat som en Bestemmelse ved den hvilende, passive Materie, eller rettere: Bestemmelsen Materie gik op i Bestemmelsen Udstrækning, opfattet som hvilende, saaledes at Bevægelse og Forskjel bringes ind ved en ny postuleret Akt af Gud; og idet Udstrækningen opfattes som passiv, opfattes den som delelig i det Uendelige. Hos Spinoza er Udstrækningen opfattet som Attribut ³⁾, altsaa ikke blot som uendelig og udelelig; men ogsaa som activ. Den sidste Bestemmelse er givet idet Causalitetsbestemmelsen, hvorunder Substanten opfattedes, umiddelbart faaer Gyldighed for Attributerne. Hvert Attribut udtrykker en *actiosa essentia*, af hvert følger en Uendelighed (Eth. III, 2. schol. II, 3. schol.). Hvor Tænkningen og Udstrækningen af Spinoza stilles imod hinanden, modsættes undertiden *cogitandi potentia* og *agendi* eller *operandi potentia* (f. Ex. Eth. III, 28. dem. Ep. 45).

¹⁾ Gjennem denne Parallelisme af Tænkning og Udstrækning udtrykker sig atter det Spinozistiske Grundbegreb: Causaliteten — i Modsætning til Øiemedet. I Øiemedsbegrebet ligger Tankens Prioritet, Udstrækningens Bestemmen ved den; denne Overvægt er hos Spinoza udelukket med Øiemedsbegrebet, og i hiin Parallelisme udpræger sig Naturnødvendighedens Virkningsform.

²⁾ I Eth. I, 15. schol. bruges Udtrykket: *substantia corporea*.

³⁾ Om Udstrækningens Forhold til Gud jfr. *princ. phil. Cartes. I, 9. schol. Cog. met. II.*

Ligesom Bestemmelsen af Udstrækningen som activ er en umiddelbar Consequents af dens Opfattelse som et af Substantsens Attributer, saaledes ogsaa dens Uendelighed og Udelelighed (jfr. Eth. I, 8. 12. 13. Coroll. 15. schol.). Disse to Bestemmelser, af hvilke Descartes kun kunde indrømme Uendeligheden, ere efter Spinozas Opfattelse uadskillelige. Hvad der med Hensyn til Udeleligheden bedrager os, er, »at Quantiteten af os opfattes paa en dobbelt Maade, nemlig abstrakt ¹⁾ eller overfladisk, saaledes nemlig som vi imaginere den, og som Substants, hvilket kun skeer ved Forstanden (intellectus). Naar vi derfor have Opmærksomheden henvendt paa Quantiteten saaledes som den er i Forestillingen, hvilket skeer hyppigt og lettere, saa ville vi finde den endelig, delelig ²⁾ og sammensat af Dele; men naar vi have Opmærksomheden henvendt paa den saaledes som den er i Forstanden, og begribe den som Substants, hvilket er meget vanskeligt, saa vil den findes at være uendelig, eneste og udelelig. Dette vil være tilstrækkelig tydeligt for Enhver, der veed at gjøre Forskjel paa Forestilling og Forstand, især naar der tages Hensyn til, at Materien overalt er den samme, og at man ikke adskiller Dele i den undtagen forsaavidtsom vi opfatte Materien som bestemt (affectam) paa forskjellige Maader, hvorfor dens Dele kun adskilles modaliter, ikke realiter. Vandet f. Ex. som Vand kunne vi forestille os deelt, saaledes at dets Dele adskilles, men ikke forsaavidt det er den legemlige Substants; thi forsaavidt kan det hverken deles eller adskilles. Ligeledes bliver Vandet til og forgaaer som Vand; men forsaavidt det er Substants, bliver det hverken til eller forgaaer« (Eth. I, 15. schol.) ³⁾.

¹⁾ „A substantia abstractam.“ Ep. 39.

²⁾ Med Hensyn til den uendelige Deling jfr. Ep. 6. De int. emend. pag. 385; princ. phil. Cart. II, 5. schol. — Om Begrebet: det tomme Rum jfr. Ep. 6.

³⁾ jfr. Ep. 29: Som Udtryk for Substantsen kan Udstrækningen ikke begrændses eller deles uden at dens Begreb ophæves. „Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex

I Opfattelsen af den udstrakte Substant's Væsen staaer altsaa Spinoza i skarp Modsætning til Descartes. Derimod kommer han ham nærmere ved Opfattelsen af de endelige Udstrækningsmodi (see nedenfor). Ikke blot statuerer han, ligesom Descartes, at Udstrækningen ingen andre reelle Modificationer modtager, end de, der ere givne med Bevægelsen og de dermed forbundne Bestemmelser: Figur og Stilling, saa at alle andre Bestemmelser, f. Ex. qualitates tactiles, kun udtrykke et imaginært Forhold til vore Sandser (Ep. 6), men, efter sin Opfattelse af det Endelige, maa han sætte enhver Bestemmethed til Bevægelse i den enkelte Udstrækningsmodus som fremkaldt udenfra, om end det Bevægedes egen Natur bliver en medvirkende Factor (jfr. Eth. I, 28 og II, 13. schol.), og han maa lade de udenfra fremkaldte Forandringer i Legemernes Verden foregaae alene efter Mechanikens Love (Ep. 9). Men denne Overensstemmelse taber atter sin Grundvold idet det Endelige, Betingelsen for det Mechaniske, forsvinder.

Udtrykkene: Udstrækning, udstrakt Substant (legemlig Substant), Quantitet, Materie, bruger Spinoza som Synonymer, og forsaavidtsom Bestemmelsen Udstrækning nærmest fører hen til Forestillingen om det anskuede Hvilende, synes Bestemmelsen Materie at være en hensigtsmæssigere Betegnelse. I et af hans sidste Breve (Ep. 72, fra 15de Juli 1676)¹⁾ synes han ogsaa at være tilbøielig til at substituere denne sidste Betegnelse for hiin, vel netop for at faae det active Moment udtrykt²⁾. Spinozas Yttringer

partibus sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflata esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coactione multorum circulorum, quadratum aut triangulum, aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat. — Paa dette Punkt bestemmer Aands-Elementet i Substantsbegrebet Natur-Elementet, ligesom dette paa mange andre Punkter bestemmer hint.

¹⁾ jfr. det ovenfor anførte Citat af Eth. I, 15. schol.

²⁾ At Spinoza ikke har optaget materia som Attribut istedenfor extensio, kan vel ogsaa have sin Grund i Hensyn til den almindelige Gudsforestilling.

i dette Brev ere fremkaldte ved en Forespørgsel af en Ven: (Ep. 69) hvorledes de ved Bevægelse og Figur bestemte Legemers Existents a priori kunde udledes af Udstrækningens Begreb. Spinoza indskrænker først sit Svar (Ep. 70) til Udstrækningen, saaledes som Descartes havde opfattet den, nemlig som en *moles quiescens*, og viser, at det ved denne Opfattelse bliver absolut umuligt at deducere Legemernes Existents apriorisk, da den hvilende Materie vil vedblive at være i Hvile naar den ikke udenfra sættes i Bevægelse af en stærkere Aarsag. Da Spørgsmaalet gjentages (Ep. 71) og han opfordres til at udtale sin egen Anskuelse, svarer han undvigende (Ep. 72): *quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo, me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse, ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod æternam et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit.* — Det Undvigende i Spinozas Svar har vel sin Grund i, at det Spørgsmaal, der blev stillet, berørte de to Punkter af hans Lære, der vare mest fremmede for hans Samtids Opfattelse og den haardeste Anstødssteen for den, nemlig: Udstrækningens 3: Materiens Enhed med Gud, og de endelige Tings Ikke-Realitet. Seet fra Substanten og i Substanten, og det er: seet i sin Sandhed, er det Endelige ophævet som Endeligt, der kan derfor ikke blive Tale om a priori at deducere det af den uendelige, udelelige Udstrækning; thi netop for den aprioriske Erkjendelse, der er Erkjendelsen af Substanten, eksisterer det ikke¹⁾. Men

¹⁾ I Spinozas Svar maa der vel derfor ogsaa lægges Eftertryk paa Ordene: *rerum varietas*. Tænkes nemlig de enkelte Ting som virkelig forskellige, altsaa som virkelig bestaaende enkelte, saa kunne de naturligviis ikke deduceres, da de som saadanne ere usande og kun ere saadanne ved noget Negativt.

netop idet den af Descartes søgte Udvei: en personlig Guds vilkaarlige Indgriben, var afskaaren, maatte Problemet stille sig skarpere frem, de Vanskeligheder, der i Cap. 2 fremkom ved det almindelige Spørgsmaal om det Endelige, maatte her gjentage sig indenfor det enkelte Attribut, og de der angivne Mellembestemmelser maatte her søges anvendte.

Som Udstrækningens uendelige modi¹⁾ bestemmes nu Bevægelse og Hvile²⁾ (Ep. 66, jfr. Eth. I, 32. Coroll. 2.); som disses Produkt facies totius universi. — De endelige Modi ere Legemerne. De deduceres ikke af hine; thi en saadan Deduction er, efter hvad der i Cap. 2 blev udviklet, umulig, og erstattes ikke ved det Postulat, at eftersom Universets Natur er absolut uendelig, saa maa »denne absolut mægtige Natur bestemme sine Dele paa uendelige Maader og tvinge dem til at modtage uendelige Forandringer«³⁾; thi netop Begrebet variatio kan ikke udledes af det Uendelige. De endelige Legemer forudsættes hypothetisk, saaledes at Opfattelsen af dem

¹⁾ In scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturæ communes, videlicet motum et quietem, eorumque leges et regulas, quas natura semper observat et per quas continuo agit, et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus. tract. theol.-pol. pag. 88. — Corpus humanum non est absolute, sed tantum certo modo secundum leges naturæ extensæ per motum et quietem determinata extensio. Princ. phil. Cart. præf. editoris.

²⁾ Dette: Bevægelse og Hvile, maa tages copulativt, saaledes at det bliver enstydigt med: Forholdet mellem Bevægelse og Hvile, der saa atter finder sit Udtryk i facies totius universi. Hvile kan, efter Spinozas Opfattelse af Substantsen, kun blive en relativ Bestemmelse, en Quantitetsforskjel indenfor Bevægelsen. Kun i de enkelte Legemer kan der tales om en Bevægelse for sig, og en Hvile for sig, men denne Adskillelse falder bort med de endelige Legemers reelle Existents.

³⁾ Ab hac infinitæ potentiæ natura eius partes infinitis modis moderantur et infinitas variationes pati coguntur. Ep. 15.

som enkelte holdes svævende (Eth. II. def. 7), og føres saa tilbage til de uendelige Modificationer¹⁾.

I Ethikens 2den Deel, 13de Sætning, schol. er, som Grundlag for den efterfølgende Udvikling af de ethiske Grundbegreber, Physikens almindelige Sætninger angivne. »De usammensatte Legemer (*corpora simplicissima*)²⁾ ere enten i Hvile eller i Bevægelse, og snart i hurtigere, snart i langsommere Bevægelse. Kun derved, ikke ved Forskjel i Substants, adskilles de fra hverandre; de stemme alle overens deri, at de indeslutte det samme Attributs Begreb og bestemmes ved Bevægelse og Hvile.« Idet de opfattes som enkelte, maa Bestemmelsen til Bevægelse og Hvile udgaae fra et andet Legeme, der atter maa bestemmes ved et tredje og saaledes i det Uendelige (jfr. Eth. I, 28. og ovenfor S. 70). Den modtagne Bestemthed bevare de saalænge indtil en modsat sættes i dem ved et andet Legeme, og enhver saadan Affection er bestemt baade ved det virkende og det paavirkede Legemes Natur. Hermed ere Bestemmelserne angivne for de som usammensatte (*simplicissima*) opfattede Legemer, der kun adskilles ved Bevægelse og Hvile, Hurtighed og Langsomhed; for de sammensatte Legemer (*composita*) fordres nærmere Bestemmelser. »Naar nemlig flere Legemer af samme eller forskjellig Størrelse saaledes sammenholdes af de andre, at de gjensidigen slutte sammen (*ut invicem incumbant*), eller naar de, bevægede med samme eller forskjellig Hurtigheds Grad, i et bestemt Forhold meddele hverandre deres Bevægelser, saa kunne disse Legemer kaldes indbyrdes forenede, og siges alle tilsammen at udgjøre eet Legeme eller Individuum, der ved denne

¹⁾ Ogsaa i Causalitetsbegrebets Overvægt ligger Umuligheden af at fastholde et bestaaende Enkelt; thi Virkningen sonder sig ikke fra Aarsagen; der er intet Individuationsprincip.

²⁾ Begrebet: *corpora simplicissima*, er relativt og vilkaarligt; thi idet Legemerne opfattes som begrændsede, enkelte, ere de sondrede fra Substanten, og maae opfattes som delelige i det Uendelige (Ep. 29). Netop ved denne Modsigelse mod Spinozas bestemt udviklede Opfattelse viser hiin Bestemmelse sig som hypothetisk.

Forening adskilles fra de øvrige.« Individualitetens Begreb er saaledes ikke en indre Bestemmelse fra et blivende Centrum; thi et saadant er gjort umuligt ved Opfattelsen af det Endelige; — men en udenfra givet, tilfældig og relativ Bestemmelse. Dets Relativitet fremgaaer nu ogsaa af de Udvidelser, der gives det, og som netop paa Mechanismens Standpunkt opløse det paa de underordnede Trin ¹⁾). Deels udvides det, hvad det af de meest enkelte Dele sammensatte Legeme angaaer, idet Individet betragtes som det samme ²⁾ om ogsaa nogle af dets Dele udsondres, naar kun ligesaa mange andre af samme Natur komme i Stedet; — ligeledes om ogsaa Delene blive større eller mindre naar de kun under Forøgelsen eller Formindskelsen bevare det samme Forhold af Bevægelse og Hvile; — ligeledes, om ogsaa nogle af Delene forandre Bevægelsens Retning, naar de vedblive at bevæge sig og gjensidigen at meddele hverandre deres Bevægelse paa samme Maade som før, og endelig, om ogsaa det sammensatte Individuum som Helhed bevæges eller hviler, eller faaer denne eller hiin Retning, naar kun hver af dets Dele beholder sin Bevægelse, og, ligesom tidligere, meddeler den til de andre. Deels udvides Individets Begreb til det af flere forskellige Individer Sammensatte, hvis Affectioner altsaa kunne blive saameget desto mangfoldigere uden Skade for Individets Identitet. Og idet saadanne nye Sammensætninger atter kunne sammensættes i det Uendelige, naaes der til at indsee, »at hele Naturen er eet Individuum ³⁾), hvis Dele $\propto$ alle Legemer, vexle (variant) paa uendelig mange Maader uden nogen Forandring i det hele Individuum.«

Retningen i denne Udvikling er altsaa den samme som i det almindelige Problem om det Endelige. De enkelte Legemer udledes ikke af den uendelige Udstrækning, men

¹⁾ Ogsaa Spinozas Opfattelse af Grænsen som blot negativ maatte gjøre Individualitetsbegrebet relativt.

²⁾ retinebit suam naturam absque ulla formæ ($\propto$ Væsenets) mutatione.

³⁾ jfr. Cog. metaph. II, c. 7.

idet der foreløbig gaaes ud fra den mod Grundprinciperne stridende Forestilling om enkelte Legemer, gives der Individualitetens Begreb en Elasticitet, der først gjør Bestemmelsen relativ, og endelig bringer den til at forsvinde idet den falder sammen med Uendeligheden. Men under denne tilbagegaaende Bevægelse, denne venøse Strømning, der fører Alt tilbage til Centrum, uden at en Arteriestrømning atter fører det ud derfra, er der dog en Bestræbelse for, ved selve det Forsvindende at give det Uendelige en Fylde, og for Anskuelsen danner der sig et flygtigt Billede af et uendeligt, i sig evigt bevæget, ved evige Love ordnet og alt Endeligt omfattende Naturens Liv, i hvilket Organismens Tanke ligesom afspeiler sig¹⁾. Men dette Billede er et forsvindende; thi det Endelige er ikke blot i Forsvinden, men er evigt forsvundet²⁾.

Kun under Formen af Laanesætninger til Ethiken har Spinoza udviklet de almindeligste Sætninger af sin Physik (*„generalia in physicis“*). En mere detailleret Udførelse var afskaaret ved hans Princip, og saameget end Spinoza har beskæftiget sig med Studiet af Naturen, saa kunde dog hans dybere Interesse ikke hvile paa Naturen i dens concrete Fylde³⁾, der forsvandt i Substantsens Skjær, ligesom efter Oldtidens Tro det Endelige maatte gaae tilgrunde, naar det havde seet det Uendelige; — den kunde kun hvile paa Naturens abstracte metaphysiske Begreb. Og dog bliver det

¹⁾ Anskuelsen af evige Naturlove, der beherske en Forandring og binde den under Enheden, maatte, consequent gennemført, føre til Anskuelsen af en gjensidig Meddelen af en oprindelig Bevægelse, et Bevægelsens Kredsløb, altsaa af en Organisme; men Organismens Begreb er fremmed for Spinoza, og allerede en gjensidig Virken kan ikke tænkes i Rækken af Aarsager og Virkninger. Men antydet er hint Begreb, og kun ved det faaer Tanken et Indhold.

²⁾ Om denne Naturopfattelses Forhold til den Leibnitziske Monadelære jfr. Cap. 10.

³⁾ Opfattelsen nemlig af Naturens concrete Gjenstande i deres particulares differentia faaer væsentlig sin Interesse derved, at disse vise sig at kunne reduceres til de almindelige mekaniske Principer (Ep. 6).

psychologisk og dialektisk interessant, hos ham, som idet hele hos hin Periode idealistiske Tænkere, at see, hvorledes Naturen, der trænges tilbage af Tanken, og kun opfattes i dennes Form, fordi Tanken overalt søger sig selv, vedbliver ligesom at friste, saa at ikke blot Tænkeren drages hen til Studiet af den, men ogsaa Naturens, om end forflygtigede Bestemmelser, ubevidst lægge sig ind under Opfattelsen af Tankens Væsen. Hos Spinoza have vi allerede seet Prøver derpaa i Bestemmelsen af Substantsbegrebet, vi ville see det endnu tydeligere i Bestemmelsen af den menneskelige Aand.

De almindelige Sætninger af Physiken fulgte som simple Consequentser af det almindelige metaphysiske Grundlag og det hypothetisk tagne Udgangspunkt. Den nærmere Gjennemførelse deraf, hvis en saadan var bleven mulig, vilde kun have dannet en Parallel til Ethiken, og derfor ikke givet mere philosophisk Udbytte end vi allerede have i denne. Ethiken egnede sig, som vi ville see, til en saadan nærmere Udførelse; i den ville vi derfor finde det egentlige Complement til det abstract metaphysiske Grundlag.

Femte Capitel.

Den menneskelige Aand.

Gjennem det andet af de to for Mennesket bekjendte Attributer, Tænkningens Attribut, naae vi til Bestemmelsen af den menneskelige Aand. Tænkningen er os umiddelbar vis som Guds Attribut; thi hver enkelt Tanke indeslutter dens Begreb (jfr. Cap. 4). Gud er *res cogitans*, *ens cogitans infinitum*. Tænkningens Attributs uendelige Modification er *intellectus absolute in-*

finitus (Ep. 66)¹⁾. Som Modus hører intellectus, ogsaa som uendelig, til natura naturata, ikke til natura naturans; den er ikke selve den absolute cogitatio; men dennes uendelige Virkning (Eth. I, 31 f.). Som eenstydig med intellectus infinitus²⁾ staaer idea Dei. Den følger, ligesom hiin, af »Attributets absolute Natur« (Eth. I, 21 dem.), den udtrykker Guds Væsen og Alt, hvad der med Nødvendighed følger af dette (Eth. II, 3), og ved Guds Væsens Enhed er den een (Eth. II, 4)³⁾ og uendelig (Eth. II. 8). — Tænkningens endelige modi ere Ideerne: per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format propterea quod res est cogitans (Eth. II. def. 3)⁴⁾. I Opfattelsen af Ideen og dens Forhold til intellectus infinitus og idea dei maa Bestemmelsen af Udstrækningen og dens modi tjene til Veiledning. Ideerne anskuer Spinoza som begrændsende hverandre ligesom Legemerne (Eth. I, def. 2), han taler om Sammensætning af Ideer, ligesom om Sammensætning af corpora simplicissima, og idet Begrændsningen i Ideernes Sphære ligesom i Legemernes kun opfattes som Negation, bliver Ideens individuelle Enhed, ligesom Individets Begreb i det Legemlige, et relativt Begreb, fra hvilket der, idet det

¹⁾ Denne betegnes ogsaa som intellectus actu infinitus (Eth. I, 30), ikke forat adskille den fra en intellectus potentiâ, hvilken Spinoza ikke anerkjender; men forat udtrykke, at denne intellectus er liig med selve intellectio (Eth. I, 31. schol.).

²⁾ Forskjellen mellem intellectus og idea er kun en Navneforskjel, ligesom i Endelighedens Sphære Forskjellen mellem mens humana og den idea, der constituerer Menneskets Væsen. Naar der tales om intellectus infinitus Dei, bliver dette Udtryk fuldkommen parallelt med idea Dei.

³⁾ Cog. metaph. II, c. 7: idea dei, per quam omniscius vocatur, unica et simplicissima est. Nam revera deus nulla alia ratione vocatur omniscius, nisi quia habet ideam sui ipsius, quæ idea sive cogitatio simul semper cum Deo exstitit; nihil enim est præter eius essentiam, nec illa alio modo potuit esse.

⁴⁾ Ideen kaldes mentis conceptus, ikke mentis perceptio, forat betegne, at Aanden ikke forholder sig passivt til Objectet, men er activ.

udvides ved den negative Begrændsnings Forsvinden, naaes til det universelle Individuum i Ideernes Sphære, (svarende til det universelle Individuum i Udstrækningens) det er: til den uendelige idea Dei¹⁾, i hvilken al Begrændsning er hævet, og som, paa samme Maade som dens Analogie i Udstrækningens Sphære, maa opfattes som uforandret under Delenes uendelige Vexlen. Naar der om denne idea Dei siges, at den er i Gud (Eth. II, 3), saa er det i samme Betydning, i hvilken alt det, der er, er i Gud (Eth. I, 15. 25. Coroll.); den har sin positive Bestaaen i ham som natura naturata i natura naturans²⁾.

Forestillede som enkelte staae Ideerne parallele med de enkelte Legemer, og danne en Række, parallel med Tingenes Række (jfr. Cap. 4). Guds cogitandi potentia er saaledes liig med hans actualis agendi potentia : hvad der følger objectivt (formaliter) af Guds uendelige Natur, det følger subjectivt (objective) i samme Orden og med samme Sammenhæng i Gud af Guds Idee (Eth. II, 7. Coroll. jfr. Ep. 15; de emend. intell. pag. 368)³⁾. Til

¹⁾ Da intellectus og idea ere eensbetydende, udtrykkes det Samme naar der siges, at alle evige Tankemodi som Enhed constituere Guds evige og uendelige intellectus (Eth. V, 40. schol.).

²⁾ I Ethiken V, 30. dem., hvor der henvises til Eth. II, 3, synes idea Dei at tillægges Gud som absolute infinitus, men ogsaa paa dette Sted er det Gud som causatum, der har denne Idee om sig som causa, og Substanten som causatum bliver liig med natura naturata i dens Uendelighed. Imidlertid er Forskjellen mellem idea Dei, og cogitatio i dens umiddelbare, uendelige Vished om sig selv ifærd med at forsvinde, og dette er ogsaa Tilfældet hvor der uden nærmere Bestemmelse tales om absolutus intellectus Dei eller intellectus divinus (Eth. II, 11. Coroll. V, 40. schol. I, 33. schol. 2. II, 40. dem.). — Som et Motiv for Spinoza til at væge sig imod, at intellectus tillægges Gud som natura naturans, kan man vel antage Bestræbelsen forat afskjære de med hiint Begreb følgende anthropomorphistiske Forestillinger (jfr. Ep. 58. pag. 570 og Beviisførelsen i Eth. I, 33. schol. 2. og I, 17. schol., hvor man ikke maa overse, at der argumenteres ex concessis).

³⁾ Derfor maae ogsaa Ideerne om de ikke eksisterende endelige Ting eller modi indbefattes paa samme Maade i Guds uendelige Idee som

enhver Ting svarer saaledes en Idee, der subjectivt udtrykker hvad der objectivt er i Tingen. Den er Tingens idea, dens mens, og ethvert Naturindividuum har en saadan mens, de ere alle besjælede, skjøndt i forskjellig Grad (Eth. II, 13. schol.), idet Ideens Fortrinlighed $\propto$ dens større Realitet, er afhængig af Gjenstandens Grad af Realitet.¹⁾

Paa dette Punkt, hvor Forudsætningerne ere givne til at bestemme den menneskelige Aands Væsen, kommer Problemet om Forholdet mellem de to Attributer, der constituere dette, og de uendelig mange Attributer, atter frem. Af Parallelismen mellem Attributerne maatte det synes, at man kunde drage den Consequents, at enhver Ting var bestemt som Modus af alle Attributer, og at Aanden opfattede dem alle, ikke blot Udstrækningens Modus, Legemet (jfr. Ep. 67). Men Spinoza undgaaer denne sidste Consequents, idet han siger: *quamvis unaquæque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illæ tamen infinitæ ideæ, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis mentem constituere nequeunt, sed infinitas; quandoquidem unaquæque harum infinitarum idearum nullam connexionem cum invicem habeat* (Ep. 68). Men idet alle de andre Attributers modi opfattes gennem cogitatio, hvis modus Ideen er, og idet Ideen bliver en idea

disse Tings objective Væsen indbefattes i Guds Attributer; hvoraf altsaa følger, at saalænge de enkelte Ting ikke existere uden forsaavidt de indbefattes i Guds Attributer, saa existerer deres subjective Væsen (*esse objectivum*) eller deres Idee ikke uden forsaavidt som Guds uendelige Idee existerer; og naar de endelige Ting siges at existere, ikke blot forsaavidt de indbefattes i Guds Attributer, men ogsaa forsaavidt de siges at vedvare (*durare*), saa indeslutte deres Ideer ogsaa Existents, ved hvilken de siges at have Vedvaren (Eth. II. 8).

¹⁾ Jo mere nemlig Ideens Gjenstand paa een Gang kan virke og lide, desto mere skikket er Aanden til paa een Gang at fornemme (*percipere*) flere Ting, og jo mere Gjenstandens Handlinger ere afhængige af den selv alene, desto mere skikket er Aanden til at begribe tydeligt (Eth. II, 13. schol.).

ideæ $\circ$: idea cogitationis, kommer man enten til at spalte Tænkningsens Attribut i et uendeligt Antal Attributer, eller til at sætte de uendelige Attributer i Enhed i Tænkningsens Attribut, eller til at lade dette forsvinde i de andre; i ethvert Tilfælde undgaaer man ikke Strid med Grundanskuelsen.

Ved Bestemmelserne af Ideernes Forhold til Tingene, er den menneskelige Aand ikke sat som qualitativ forskjellig fra de andre Tings mentes. Den er en bestemt Modification af Tænkningsens Attribut; det, der constituerer dens actuelle Væren, er Ideen om en actuel eksisterende enkelt Ting (Eth. II, 11), og denne Ting er Legemet $\circ$: en actuel eksisterende bestemt Udstrækningsmodus (Eth. II, 13). Dette er givet derved, at vi have Ideer om Legemets Affectioner, hvilket ikke kunde finde Sted naar ikke Legemet var Aandens Object. Mennesket bestaaer saaledes af Aand og Legeme, altsaa af parallele Modificationer af de to Attributer, og Betydningen af Aandens og Legemets Forening (unio mentis et corporis) er klar af det Foregaaende. Aanden er idea corporis; men idet Ideen, om end paa en begrændset Maade, udtrykker Tænkningsens actuosa essentia, maa den opfattes, ikke som et Afbillede af Legemet, men som activ, og idea corporis bliver saaledes til en idea ideæ (idea mentis), der paa samme Maade er forenet med Aanden som Aanden er forenet med Legemet. Legemet og Legemets Idee var den samme Ting, opfattet under to forskjellige Attributer, Ideen og Ideens Idee den samme Ting, opfattet under det samme Attribut, Tænkningsens. Ideens Idee er Ideens Væsen (forma ideæ) forsaavidt den betragtes som en modus cogitandi uden Hensyn til Gjenstanden (Eth. II, 20 f.). Gaves der kun en idea corporis, vilde Tænkningen være passiv i Forholdet; Tænkningsens Activitet betinger Ideens Idee, den bestemte Idees Viden af sig selv.¹⁾

¹⁾ Sammenligningen mellem Spinozas Opfattelse af idea mentis og den Fichte'ske allerede tidligere forberedte Opfattelse af Selvbevidsthedens Synthese er instructiv (jfr. Cap. 10). Spinozas idea mentis er ikke

Opfattelsen af Aanden som *idea corporis*,¹⁾ og den derved betingede Overførelse af Udstrækningens Forhold, af Forestillingen om Begrændsning og Sammensætning²⁾ paa Tænkningens modi, Ideerne, behersker nu Spinozas Lære om den menneskelige Aand som erkjendende og villende. Det er kun ved bestandig at erindre Parallelismen mellem de to Attributer, at man forstaaer Spinozas Erkjendelseslære, og det er Anskuelsen af den, der ligger til Grund for den for Erkjendelseslæren væsentlige Adskillelse mellem den *adæquate* og *uadæquate* Idee. »Den menneskelige Aand er en Deel af Guds uendelige intellectus, og naar man siger, at den menneskelige Aand begriber (*percipit*) dette eller hiint, saa siger man intet Andet end at Gud, ikke forsaavidt han er uendelig, men forsaavidt han bestemmes (*explicatur*) ved den menneskelige Aands Natur, eller forsaavidt han constituerer den menneskelige Aands Væsen, har denne eller hiin Idee; naar vi derimod sige, at Gud har denne eller hiin Idee, ikke forsaavidt han blot constituerer den menneskelige Aands Natur; men forsaavidt han sammen med den menneskelige Aands tillige har en anden Tings Idee, saa sige vi, at den menneskelige Aand begriber en Ting deelviis eller *uadæquat*« (Eth. II, 11 Coroll.).³⁾

den abstracte Selvbevidsthed (Jeg = Jeg), men Aandens concrete umiddelbare Selvvished i sin Erkjenden — Selvfølelse kunde man sige, hvis ikke dette Udtryk indeholdt en formel Modsigelse, hvilken Spinoza dog selv forskylder naar han bruger Udtrykket *sentire* for *percipere*.

¹⁾ Eth. II, 19: *mens humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani*. — Eth. III, 57. schol.: *idea seu anima eiusdem individui*. — Om Aandens Forhold til Legemet jfr. Ep. 15. 68. De intell. emend. pag. 368. Eth. V. præf.)

²⁾ Den Idee, der udgjør den menneskelige Aands objective Væsen, er ikke enkelt, men sammensat af mangfoldige Ideer, idet det menneskelige Legeme er sammensat af mange Individer, der hvert for sig atter ere sammensatte (Eth. II, 15. 13. post. 1.).

³⁾ Eth. III, 1. dem. [*ideæ*] *quæ — inadæquatæ sunt in mente, sunt etiam in Deo adæquatæ, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se continet.*

Ved Udviklingen af den menneskelige Aand som erkjendende gennemføres den samme Opfattelse af det Endelige, som vi mødte ved Udviklingen af Udstrækningens Begreb og allerede tidligere ved Udviklingen af det almindelige metaphysiske Grundlag, og den samme Stræben efter at føre det Endelige tilbage til det Uendelige gentager sig. Ligesom vi der saae, at Endeligheden kunde opfattes paa en dobbelt Maade: efter sin Sandhed, som forsvunden i det Uendelige, og forvirret, usandt, som bestaaende i sig og for sig, saaledes viser det sig ogsaa her, og denne dobbelte Opfatningsmaade gjør den væsentlige Adskillelse mellem Erkjendelsens Arter.

Gaaer man ud fra den hypothetiske Forudsætning af et eksisterende Endeligt i dets Mangfoldighed, saa fører dette til den Erkjendelsesart, Spinoza betegner som *Imaginationen*. Det menneskelige Legeme paavirkes paa mangfoldige Maader af de andre Legemer, og Aanden udtrykker disse Affectioner. Idet Legemets Affectioner bestemmes baade ved det afficerende og det afficerede Legemes Natur (jfr. *Eth.* II, 13. Lemma 3), saa indeslutte deres Ideer begge Legemers Natur. »De Affectioner af det menneskelige Legeme, hvis Ideer forestille os de ydre Legemer som nærværende, kalde vi Tingenes Billeder (*images*), skjøndt de ikke gjengive Tingenes Former, og naar Aanden paa denne Maade betragter Legemerne, kalde vi det at *imaginere*« (*Eth.* II, 17. schol.).¹⁾ Men af Imaginationens Oprindelse følger, at Ideerne om de ydre Ting mere udtrykke vort Le-

— De intell. emend. pag. 380: *Certum est, ideas inadæquatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quædam cogitationes ex toto, quædam ex parte tantum nostram mentem constituunt.* — Den menneskelige Aand er sammensat af adæquate og uadæquate Ideer. *Eth.* III, 3. dem.

¹⁾ *Eth.* III, 56. dem.: *quatenus imaginamur, sive quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit; jfr. de intell. emend. pag. 384. Eth.* II, 49. schol.: *Verborum et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.*

gemes Tilstand end deres Natur (Eth. II, 16. Coroll. 2 jfr. 25f.), og at de udsætte os for Vildfarelser idet Legemet bevarer Affectionen, og altsaa Aanden Ideen om det fremmede Legeme som nærværende, indtil en ny Affection udelukker hiin (Eth. II, 17). Af den ovenfor givne Bestemmelse af de adæquate og uadæquate Ideer følger det, at der gennem Imaginationen, der opfatter Tingene som enkelte og forskellige, ikke kan naaes til nogen adæquat Erkjendelse, idet dens Ideer alle maae indeholde hvad der ikke begribes ud af den menneskelige Aand alene. Idet nemlig det Endelige opfattes som Endeligt, bliver det et Led i den uendelige fortløbende Kjæde af endelige Aarsager og Virkninger, og som Led viser det ud over sig selv og fordrer, forat begribes, et foregaaende Led som Aarsag, og derved bliver det umuligt, at den som enkelt fastholdte og isolerede Tings Idee kan være adæquat; thi det vilde forudsætte en Løsrivelse fra Rækken som selvstændig, en Begriben alene ved selve det endelige Leds Natur. Skjøndt derfor Aanden er *idea corporis, cognitio corporis*, saa er dog denne Idee, betragtet som enkelt, ikke adæquat 1: klar og tydelig, og ligesaa lidt er Ideen om den menneskelige Aand det (Eth. II, 28. schol.)¹⁾. Aanden kjender nemlig kun det menneskelige Legeme og veed det kun som eksisterende gennem dets Affectioner; thi medens selve det menneskelige Legeme som Virkning ikke begribes ved sig selv, men ved sin Aarsag, saa indeslutte Affectionerne, der følge af dets Natur, Legemets Begreb, og gennem dem erkjender derfor Aanden Legemet, og gennem Ideerne om dem sig selv. Men idet disse Affectioners Ideer indeslutte baade det egne og det fremmede Legemes Natur,²⁾ bliver lige saa lidt Erkjendelsen af hiint som af dette ved den menne-

¹⁾ Ved denne Modsigelse: at Aanden, der efter sit Væsen er *cognitio corporis* (et *mentis*), bliver ikke-erkjendende, viser Imaginationen og den tilsvarende Opfattelse af Endeligheden sig som usand, som ikke-værende.

²⁾ Derfor kan Begrebet *imaginatio* anvendes paa vor Erkjendelse af os selv.

skelige Aand alene adæquat, og altsaa ikke heller Aandens Erkjendelse af sig selv ved sig selv som enkelt. Affectionernes Ideer, refererede til den menneskelige Aand alene, ere ligesom Consequentser uden Præmisser, *ideæ confusæ*. De ere nemlig i Gud, ikke forsaavidt han betragtes som bestemt ved den menneskelige Aands Idee alene; men forsaavidt han betragtes som bestemt ved flere andre Ideer.¹⁾ Den samme Consequents følger med Hensyn til det menneskelige Legeme af det Relative i Begrebet Individuum, idet Legemets Dele bevare en Selvstændighed som særskilte Individuer, af hvilke hvert maa begribes ved sin særegne, fra det menneskelige Legeme forskellige Aarsag (jfr. Eth. II, 19—29). Mangelen paa adæquat Erkjendelse udtrykker sig ogsaa som mangelfuld Erkjendelse af vort og de ydre Legemers Varighed.²⁾ Idet nemlig deres Existents som enkelte ikke er afhængig af deres Væsen, men af »*communis naturæ ordo et rerum constitutio*«, hvilken vi ikke kunne overskue i dens Uendelighed, bliver Erkjendelsen af Existentsen i høi Grad ufuldstændig, og vi opfatte Tingene som tilfældige og forgængelige, hvilke Bestemmelser altsaa kun udtrykke en Mangel ved vor Tanke, ikke en Egenskab ved Tingen.

Gjennem Imaginationen, der hviler paa den usande Opfattelse af det Endelige som bestaaende, naaes der altsaa ikke til en sand Erkjendelse. Den fremkaldes ved det tilfældige Sammenstød mellem Tingene (*rerum occursu fortuito*); Aanden bestemmes udenfra, og sammenkjæder sine Ideer, ikke efter deres evige og nødvendige Sammenhæng, efter Fornuftens i alle Mennesker lige Orden, ved hvilken den begriber Tingene ved deres første Aarsager; men ved Erindringen om den tilfældige Sammenkjædning af Le-

¹⁾ I dette Forhold ligger Muligheden af den abstracte Opfattelse af *modi* som adskilte fra deres Aarsag.

²⁾ Begrebet *duratio* er, i sin Forskjel fra Evigheden, et relativt Begreb, der ingen Betydning har for den sande Erkjendelse (jfr. Cap. 8).

gemets Affectioner. Dens Sammenknytning af Ideerne er, hvad vi, efter en moderne Terminologie, vilde kalde Ideeassociationens (Eth. II, 18. schol. 29, schol.). Imaginationen paavirkes kun af det Enkelte (De intell. emend. pag. 383), den opfatter det Uendelige som endeligt, begrændset og deleligt (Ep. 29), er derfor uskikket til at opfatte det Guddommelige,¹⁾ og da alle Ideer kun have deres Sandhed ved Gud, blive alle Imaginationens Ideer²⁾ uadæquate, lemlæstede og forvirrede (mutilatæ et confusæ), den bliver Kilden til ideæ fictæ, falsæ og dubiæ (jfr. de intell. emend.), af hvilke Vildfarelserne opstaae, samt til entia imaginationis, der ikke udtrykke Tingenes Væsen, men deres usande Forhold til os som enkelte (see nedenfor).

Men ved Imaginationens Usandhed er ikke en sand Erkjendelse udelukket; thi Imaginationen blev usand ved Usandheden i det Endelige; men til det Endelige i dets sande Opfattelse, opfattet saaledes, at Begrændsningen er et blot Negativt, og det Endelige værende i det Uendelige, svarer den sande Erkjendelsesart, hvis Grundlag denne Opfattelse er. Det Usande i den forrige Erkjendelsesart var nemlig ikke noget Positivt:³⁾ der vilde da i Gud være en positiv falsk Tækningsmodus, hvilket er umuligt; men det bestod i den Privation af Erkjendelsen, som laae i de uadæquate, ufuldstændige og forvirrede Ideer. Idet den menneskelige Aand, hvis Individualitet er relativ, kun udgjør ligesom et Fragment af en mere omfattende Idee, en Deel i en Sammensætning, er dens Erkjendelse ufuldstændig, ligesom lemlæstet; idet Begrændsningen hæves og Helheden sættes, ∴ idet Ideen føres tilbage til Gud, er den sand⁴⁾ ∴ stemmer den fuldkommen overeens med sit

¹⁾ Ep. 60: Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus; jfr. Eth. II, 47. schol.

²⁾ jfr. Eth. III, 56. dem.

³⁾ jfr. de intell. emend. pag. 392; princ. phil. Cart. I, 15.

⁴⁾ Idet alle Ideer, førte tilbage til Gud, ere sande ∴ adæquate, og kun sees som uadæquate forsaavidt de refereres til en enkelt Tings

ideatum, og sand er enhver Idee, der er fuldstændig i os. Men det, som er fælles for alle Ting, og som ligemeget er i Delene og i det Hele,¹⁾ det constituerer ikke exclusivt nogen enkelt Tings Væsen, og kan derfor kun opfattes adæquat. Deraf bliver Consequentsen, at der gives visse Ideer eller Begreber, der ere fælles for alle Mennesker, og i alle ere som adæquate o: klare og tydelige (Eth. II. 38. Coroll.).²⁾ Det er Ideerne om det, der paa een Gang er eiendommeligt og fælles for det menneskelige Legeme og de ydre Legemer, og som ligemeget er i den enkelte Deel og i det Hele. Og idet et saadant Fælles er Grundlaget for en adæquat Erkjendelse, saa maa Aanden blive saameget desto mere skikket til et begribe adæquat, jo flere Ting Legemet har tilfælles med andre Legemer (Eth. II, 39. Coroll.). De adæquate Ideer blive nu Kilden til den sande Erkjendelse; thi de Ideer, der følge af dem, maae ogsaa være adæquate.³⁾ Den fra dem udgaaende Erkjendelsesart er Forstandens (intellectus). Dens Eiendommelige er, ikke blot at være sand, men at have Visheden om sin Sandhed, idet Ideen som activ ikke er noget Stumt som et Billede paa en Tavle, men den levende Tænkningens Act, der bekræfter sig selv og umiddelbar giver Visheden (Eth. II, 43.

Aand, behersker den samme Nødvendighedens Lov baade de adæquate og uadæquate Ideer i deres Consequentser. Eth. II, 36.

¹⁾ I Legemernes Sphære var det Fælles det, at de alle henhørte til samme Attribut, og at de havde Mulighed til Bevægelse — hurtigere eller langsommere — og Hvile. Eth. II, 13. Lemma 3. Betydningen af „det Fælles“ for de andre Attributer fremgaaer heraf.

²⁾ Per ideam adæquatam intelligo ideam, quæ quatenus in se, sine relatione ad obiectum consideratur, omnes veræ ideæ proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Eth. II. def. 4. Den sande Ideas Særkjende var Overeensstemmelsen med dens ideatum (jfr. Eth. 1. axiom. 6. Ep. 64) og dette er en denominatio extrinseca. — Som Synonym med ideæ adæquatæ bruges: claræ et distinctæ, f. Ex. Eth. II, 28; jfr. Eth. II, 13. schol.: adæquate sive distincte.

³⁾ Om Consequentsens Betydning for Sandheden jfr. de int. emend. pag. 375 f.

schol.).¹⁾ Idet den opfatter Tingene sandt (vere), opfatter den dem ikke, paa Indbildningskraftens Viis, som tilfældige, men som nødvendige, og idet Tingenes Nødvendighed er selve Guds evige Naturs Nødvendighed, opfatter den dem under en Evighedens Form (sub quadam æternitatis specie. Eth. II, 44. Coroll. 2).²⁾ Dette ligger ogsaa deri, at Fornuftens Grundlag (rationis fundamenta) ere Begreber, der udtrykke det, som er fælles for alle Ting, og som altsaa, idet de ikke udtrykke nogen enkelt Tings Væsen, maae opfattes uden noget Forhold til Tiden, under Evighedens Form. Men denne sande Opfattelse af de enkelte eksisterende Ting indeslutter nødvendigen Ideen om Guds evige og uendelige Væsen. Tingenes Existents er

¹⁾ Intelligere er liig certum esse, idea liig ipsum intelligere. Eth. II, 43, schol. Visheden kan derfor sættes som eet med selve essentia obiectiva (Ideen), der ogsaa bliver enstydig med Sandheden. De intell. emend. pag. 366 ff. Intellectus bliver det Klareste af Alt (Eth. I, 31. schol.); Sandheden sit eget Beviis (Ep. 74. De intell. emend. 378. 382). Visheden som noget Positivt er forskjellig fra det Negative: ikke at tvivle: per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero dubitationis privationem. Eth. II, 49. schol. Ideen som Idee indeholder Affirmation og Negation (ibid). Idet Fornuftens Erkjendelse indeholder Visheden om sin Sandhed, udelukkes Sandsynligheden fra dens Gebet (jfr. Ep. 15. 60); ligeledes sættes den som uafhængig af Erfaringen, der kun refererer sig til den endelige Existents (nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Ep. 28), og aldrig kan blive et Modbeviis mod hvad vi begribe klart og tydeligt (princ. phil. Cartes. II, 6. schol. Slutning.)

²⁾ Sub specie æternitatis et necessitatis. Eth. IV. 62. dem. — Eth. V, 29. schol.: res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdam cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturæ divinæ necessitate consequi concipimus. Quæ antem hoc secundo modo ut veræ seu reales concipiuntur, eas sub æternitatis specie concipimus, et earum ideæ æternam et infinitam Dei essentiam involvunt. — Eth. V, 30. dem.: res — sub specie æternitatis concipere est res concipere quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam.

nemlig ikke tænkt adskilt fra dens Aarsag som Varighed; men efter sin Natur (*»loquor de ipsa natura existentia«*. Eth. II, 45. schol.), som fremgaaende af Guds Naturs evige Nødvendighed, af hvilken der følger Uendeligt i uendelige Modificationer. Tingene ere altsaa tænkte i deres Existents i Gud; thi om end hver enkelt Ting bestemmes af en anden enkelt Ting til at existere paa en vis Maade, saa er dog den Kraft, med hvilken de vedblive i deres Existents, en Følge af Guds Naturs evige Nødvendighed.¹⁾ Idet enhver Tings Idee indeslutter Guds Idee, er denne nødvendigviis adæquat og fuldkommen, og den menneskelige Aand har saaledes en adæquat Erkjendelse af Guds evige og uendelige Væsen²⁾ (Eth. II, 46 f.), og dette uendelige Væsen og dets Evighed maa være bekjendt for Alle (Eth. II, 47. schol.).³⁾

Fra Imaginationens usande og uadæquate Erkjendelse adskiller altsaa Fornuftens Erkjendelse sig som sand og adæquat,⁴⁾ og denne Adskillelse er begrundet i den forskellige Opfattelse af det Endelige, der i hiin var abstract, partiel, under Tilfældighedens Form og derfor forskjellig for de Forskjellige; i denne i Eenhed med Guds ideen, under Nødvendighedens og Evighedens Form, og eens for Alle. Men indenfor den adæquate Erkjendelse adskiller Spinoza atter en dobbelt Form: Fornufterkjendelsen (ratio), der

¹⁾ Tilbageførelsen af den enkelte Tings Idee til Gud skeer derfor ikke ved en aldrig afsluttet Tilnærmen gennem Rækken af de endelige Ting; men ved, fra Uendelighedens Synspunkt, ligesom med eet Blik at see Tingene i Gud. I denne Opfattelse bliver Væsen og Existents (*ipsa existentia, ipsa natura existentia*) satte i Enhed ligesom de ere det i Substanten.

²⁾ Det, at den menneskelige Aand kun erkjender to af Guds uendelig mange Attributer, forhindrer den kun i, at erkjende Gud fuldstændig (*omnino cognoscere*), ikke i at erkjende ham klart og tydeligt, da hvert Attribut erkjendes fuldstændig ved sig. jfr. Ep. 60.

³⁾ jfr. Opregningen af Fornuftens Kræfter og Egenskaber i Afhandlingen de emend. intell. pag. 390 ff.

⁴⁾ Angaaende det almindelige Forhold mellem intellectus og imaginatio jfr. Eth. IV. 59. schol. De intell. emend. pag. 384 f. Ep. 29. 60.

gaaer ud fra *notiones communes*, og giver adæquate Ideer om Tingenes Egenskaber, og den intuitive Viden (*scientia intuitiva*), der gaaer frem fra den adæquate Idee om Guds Attributes objective Væsen til den adæquate Erkjendelse af Tingenes Væsen.

De forskjellige Erkjendelsesarter blive altsaa følgende tre: 1) Den første Erkjendelsesart: Meningen (*opinio*) eller Imaginationen, som dels har sit Udgangspunkt fra de enkelte Ting, der gennem Sandserne fremstille sig for os ufuldstændigt, forvirret og uden Fornuftens Orden — *sine ordine ad intellectum* (dette kalder Spinoza *cognitio ab experientia vaga*); — dels fra Tegn, f. Ex. derfra, at der hos os gennem Ord, som vi høre eller læse, ved Ideeassociationen fremkaldes et Billede af Tingene.¹⁾ — 2) Den anden Erkjendelsesart, eller Fornuften (*ratio*); — 3) Den tredje Erkjendelsesart, den intuitive Viden. Som et Exempel (der dog efter sin Natur maa være uadæquat) til at oplyse Forskjellen, anfører han den Opgave: af tre givne Tal at finde det fjerde Forholdstal. »Kjøbmændene have ingen Tvivl om,²⁾ at man skal multiplicere det andet med det tredje og dividere Summen med det første, fordi de ikke have glemt hvad de uden noget Beviis have hørt af deres Lærere, eller fordi de hyppigt have gjort denne Erfaring ved de simpleste Tilfælde (1ste Art). Men det kan ogsaa skee i Kraft af Euklids Sætning, ifølge de proportionale Tals fælles Egenskab (2den Art). Men med de simpleste Tal er Intet af dette nødvendigt. Naar nemlig Tallene 1, 2 og 3 ere givne, saa seer Enhver umiddelbart, at det fjerde Tal er 6, og det meget klarere, fordi vi slutte os til det fjerde af selve det Forhold, som vi med eet Blik see, at det første har til det andet« (Eth. II, 40. schol. 2).³⁾

¹⁾ jfr. tract. theol.-pol. pag. 185: *intellectio pura mente extra verba et imagines*.

²⁾ Man erindre Forskjellen mellem: ikke at tvivle, og: at have Vished (see ovenfor S. 93 Anm. 1).

³⁾ I Afhandlingen *de intellectus emendatione* (pag. 362 f.) er Inddelingen i Formen noget forskjellig; men danner dog en Parallel til den i

For bestemtere at opfatte Forholdet mellem de tre Erkjendelsesarter, er det nødvendigt at gaae noget nærmere ind paa den Spinozistiske Terminologie og paa hans Forhold til den tidligere Metaphysiks Begreber.

Vi saae, at den fornuftige Erkjendelse tog sit Udgangspunkt fra *notiones communes*¹⁾ og at det var disse,

Ethiken givne. Spinoza opregner der 4 modi percipiendi: 1) perceptio ex auditu aut ex aliquo signo; 2) ab experientia vaga; 3) ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adæquate f. Ex. naar vi slutte fra en Virkning til Aarsagen, eller naar der sluttes fra noget Universelt, med hvilket der altid følger en vis Egenskab; 4) naar Tingen begribes ved selve sit Væsen eller ved Erkjendelsen af den nærmeste Aarsag. De to første af disse Erkjendelsesarter svare til hvad der sildigere er sammenfattet under Betegnelsen: *imaginatio*. Den tredie skulde nærmest svare til *ratio*, men der kommer nogen Usikkerhed ind, idet Spinoza ikke har skjelnet mellem *notiones communes* og de *abstracte notiones universales* (see nedenfor), og derfor ikke betragter denne, men den 4de Art, som adæquat og sikkert mod Vilfarelse. Som Exempler paa den tredie Erkjendelsesart anfører han: naar vi klart have opfattet, at vi fornemme dette bestemte Legeme og intet andet, saa slutte vi med Klarhed, at Sjælen er forenet med Legemet, hvilken Forening er Aarsag til en saadan Fornemmelse; men af hvad Natur hiin Forenings Væsen er, det begribe vi ikke fuldkomment deraf, idet vi nemlig ved Foreningen endnu ikke forstaae Andet end Fornemmelsen af Virkningen, hvorfra Slutningen droges til den ubekjendte Aarsag. Et andet Exempel er: naar jeg kjender Synets Natur, og veed, at det har den Egenskab, at vi efter den forskjellige Afstand see den samme Ting som større eller mindre, saa slutter jeg deraf, at Solen er større end den viser sig; men dette er kun en Egenskab (*proprium*) ikke rei essentia particularis. Denne Erkjendelsesart er saaledes ikke i og for sig tilstrækkelig idet dens Resultat er abstract. — „Ved selve Tingens Væsen begribes Tingen derimod, naar jeg deraf, at jeg veed Noget, veed hvad det er at vide, eller naar jeg deraf, at jeg har erkjendt Sjælens Væsen, veed at den er forenet med Legemet. Ved den samme Erkjendelse veed jeg, at 2 og 3 er 5, og at to Linier, der ere parallelle med en og samme tredie, ere indbyrdes parallelle.“

¹⁾ Eth. II, 40. schol. 1: *notionum, quæ communes vocantur, quæque ratiocinii nostri fundamenta sunt.* jfr. tract. theol.-polit. pag. 430 (ed. Pauli): *ad notiones quasdam simplicissimas, quas communes*

der gav den væsentlige Adskillelsesgrund mellem den første og anden Erkjendelsesart. Det bliver derfor af Vigtighed at bestemme dette Begreb, navnlig at adskille det fra de Imaginationen tilhørende *notiones universales*, *notiones transcendentes*, *generalia*, *entia rationis* o. desl. Naar vi erindre, at *notiones communes* ere adæquate, at de udtrykke Tingene efter deres Sandhed (vere), og tillige mindes Sætningen, at Begrændsning kun er Negation, saa sees det let, at den egentlige Betydning af: det, der er fælles, ikke kan være: det for flere virkelig adskilte Ting fælles Abstracte; thi efter deres Sandhed existere Tingene ikke som enkelte; men at Udtrykket maa betegne den gennem de mange tilsyneladende enkelte Ting gaaende positive Enhed.¹⁾ I det Hele maa vi erindre, at Tallet, Flerheden, ikke har nogen reel Betydning for Spinoza, idet Substanten ikke bestemmes derved; de Consequentser, der følge af Forudsætningen om Tallet som en Realitet, maa derfor forsvinde. *Notiones communes* blive saaledes Ideerne om det positive Ene, og de ere derfor ogsaa i den Betydning *communes*, at de ere fælles for alle de enkelte Mennesker; thi ogsaa disses Existents som enkelte er jo kun et Skin, de ere kun Dele af den sig selv vidende Idee. Det subjective og det objective Moment er i Enhed i dette Begreb (jfr. *Eth.* II, 38. Coroll. med prop. 37, 38 og 47, dem.).

Fra *notiones communes* adskilles først og fremmest *termini transscendentes* (som *ens*, *res*, *aliquid*), og

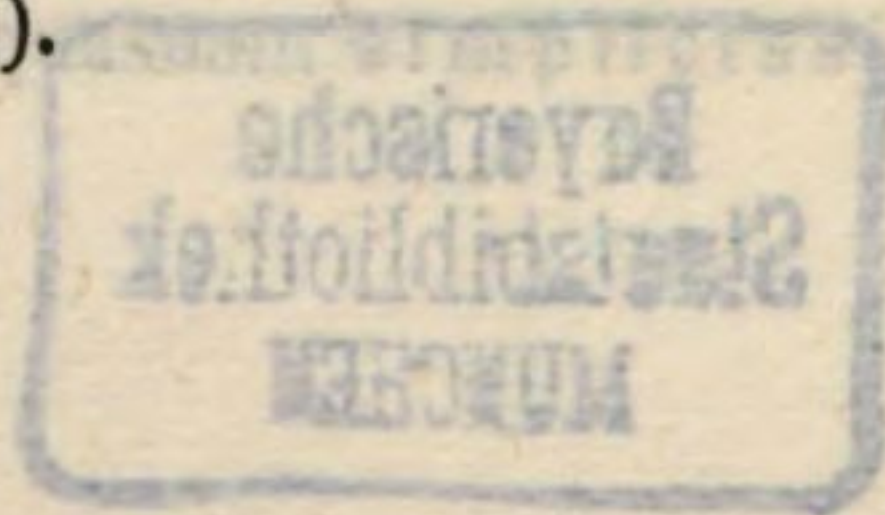
vocant; sammesteds pag. 88: *res maxime universales et toti naturæ communes* (der tales om Bevægelse og Hvile).

¹⁾ Som Parallel kan her erindres om Geulincx's Betegnelse af Gud og Legemverdenen som *res singulares*, udenfor hvilke der kun gaves Tilværelsesmodi. Man seer let, at for Spinoza Bestemmelserne Realisme og Nominalisme i Scholastikens Forstand ikke faae nogen Betydning; ikke heller ved Sætninger som: *universalium — — quæ non sunt, nec ullam habent præter singularium essentiam*. *Cog. metaph.* II, c. 7.



de almindeligen saakaldte ¹⁾ *notiones universales* (som Menneske, Hest, o. s. v.). Hine have deres Oprindelse deraf, at det menneskelige Legeme, som begrændset, kun er modtageligt for et vist Antal Billeder (Indtryk) i tydelig Form, saaledes at Billederne, naar dette Antal overskrides, begynde at forvirres, og naar det i høi Grad overskrides, fuldstændig sammenblandes. Men den menneskelige Aand kan kun tydelig forestille sig saamange Legemer paa een Gang som der kan være tydelige Billeder samtidig i Legemet. Naar Billederne i Legemet fuldstændig sammenblandes, vil Aanden forestille sig dem forvirret uden nogen Adskillelse, og sammenfatte dem under eet Begreb, som *res*, *aliquid*. — En lignende Oprindelse have de saakaldte *notiones universales*. Der dannes nemlig i det menneskelige Legeme paa een Gang saamange Billeder f. Ex. af Mennesker, at de vel ikke fuldstændig overgaae Forestillingens Kraft, men dog saameget, at Aanden ikke kan forestille sig de enkelte smaa Forskjelligheder og deres bestemte Antal, men kun forestiller sig det tydeligt, i hvilket de alle, forsaavidt Legemet afficerer af dem, stemme overens, og dette betegner man ved det universelle Navn, og udsiger dette om de uendelig mange enkelte. Men idet disse Begreber have en saadan Oprindelse, dannes de ikke paa samme Maade af Alle, men ere forskellige hos den Enkelte, i Forhold til det, af hvilket Legemet hyppigst er blevet afficeret, og som Aanden lettest forestiller sig eller erindrer, (saaledes tænker ved Navnet Menneske det Ene nærmest paa den opreiste Skikkelse, den Anden paa, at Mennesket er et *animal bipes, risibile, sine plumis, rationale* o. s. v.),

¹⁾ Ved Begyndelsen af Schol. 2 er nemlig *notio universalis* brugt i en videre Forstand. — Som Synonymer bruger Spinoza: *entia metaphysica* (Eth. II, 48. schol.), *ideæ universales* (Ep. 50) og *notiones abstractæ*; den ved hine Begreber opnaaede Erkjendelse er en *cognitio abstracta vel universalis* (Eth. IV. 62 schol.). Af Guds Væsen kunne vi, da han ikke bestemmes ved Flerhed, ikke danne en *universalis idea* (Ep. 50).



saaledes at i Grunden disse universales notiones ere universales imagines, som Enhver danner efter sit Legemes Disposition (Eth. II. 40, schol. 1.).

Dernæst adskilles fra notiones communes, idet disse udtrykke et reelt Existerende, de modi imaginandi,¹⁾ der ingen tilsvarende Existents have, men kun have Betydning som Hjælpemidler for Imaginationen til at fastholde, bestemme og forestille Tingene; saaledes Bestemmelserne: Art, Slægt; Tid, Tal, Maal, Modsætning, Orden, Overensstemmelse, Forskjel o. desl., samt de Betegnelser af et Negativt, der udtrykke en »forvirret Affirmation«, f. Ex. Ende, Grændse, Mørke;²⁾ ligeledes de Bestemmelser, der kun betegne en Mangel ved vor Erkjendelse, som: det Mulige, det Tilfældige (see ovenfor); Fictioner som: accidentia realia, formæ substantiales, qualitates occultæ, og endelig saadanne Bestemmelser, der kun udtrykke et Forhold til os som enkelte, ikke en Bestemmelse af Tingenes Væsen,³⁾ som Orden-Forvirring, Godt-Ondt, Skjønt-Hæsligt o. desl. (jfr. Cap. 6).

Imaginationens almindelige Bestemmelser udtrykke saaledes ikke et indholdsrigt Existerende, men kun en uvirkelig Abstraction, et generaliseret Enkelt, hvis Indhold er udvisket, eller de udsige kun selve Imaginationens Tilstand, ikke Tingenes Natur. De ere endvidere hos hver Enkelt forskjelligt modificerede, da det, der ligger til Grund for dem, er det Enkelte i dets Forskjellighed.

Ved det forskjellige Udgangspunkt bliver Fornufterkjendelsens Charakteer en anden. Notiones communes udtrykke,

¹⁾ Entia non rationis, sed imaginationis. Eth. I, 36. schol. Dog bruges ikke sjelden Udtrykket entia rationis, ligesom ogsaa Spinoza som Modsætning til det, der er i Tingene, kan stille det, der blot in intellectu (de intell. emend. pag. 386).

²⁾ Omvendt er det uendelige Positive, der kun er in intellectu, ikke in imaginatione, betegnet negativt, f. Ex. incorporeum, infinitum.

³⁾ Ep. 6. Notiones ex vulgi usu factæ, vel quæ naturam explicant, non ut in se est, sed prout ad sensum humanum refertur.

opfattede fra Grundbegrebet af, ikke en forvirret Abstraction, men det Existerende i dets fyldige Enhed; de udtrykke tillige et Reelt, og, idet i Tænkningen det Enkeltes uvirkelige Adskillelse er hævet, udtrykke de dette Reelle paa samme oprindelige Maade i Alle, og blive almeengyldige Axiomer.¹⁾

Gaaer man ud fra denne Bestemmelse af *notiones communes*, der er den efter Spinozas Grundanskuelse consequente, har man deri en væsentlig Adskillelse fra Imaginationens Bestemmelser, og den intellectuelle Erkjendelse kan simpelthen modsættes Imaginationens som den der hviler paa de sande Ideer, hvis Række fremgaaer i Aanden i Overensstemmelse med de reale Objecters Række, i Sammenkjædning af Aarsag og Virkning, og det saaledes, at Aanden er et efter bestemte Love handlende automaton spirituale.²⁾ Men Vanskeligheden kommer frem idet Forholdet mellem den anden og tredie Erkjendelsesart skal bestemmes, og Bestemmelsen af dette Forhold virker tilbage paa Opfattelsen af Forholdet mellem *ratio* og *imaginatio* og gjør atter Adskillelsen svævende. Det vil vise sig, at den dybere Grund til de Vanskeligheder, som her opstaae, er den almindelige Anstødssteen for Spinozas Philosophie: Opfattelsen af det Endelige.

Fornuftens Erkjendelse (*ratio*) sættes som adæquat og sand;³⁾ den opfatter Tingene ikke som tilfældige og usandt enkelte, men som nødvendige og under Evighedens Form. Den fører til Gudserkjendelse, og Gudsiden, den giver, er adæquat og fuldkommen. Men dog bliver den tredie Er-

¹⁾ „*Opinionibus et documentis humano generi universalibus, hoc est notionibus communibus et veris;*“ (tract. theol.-pol. pag. 50).

— *Ex axiomatis intellectualibus per se notis* (sammest. pag. 62).

— Om Forholdet mellem Definition og Axiom jfr. Ep. 26 f.

²⁾ De intell. emend. pag. 384. Udtrykket automaton spir. finder allerede hos Descartes (*passions de l'âme* Art. 16).

³⁾ *Cognitio secundi et tertii [generis] est necessario vera.* Eth. II, 41. jfr. V. 28. dem. I Ethiken IV, 31 bruges Betegnelsen *ratio* saaledes, at den omfatter baade den anden og tredie Erkjendelsesart.

kjendelsesart, den intuitive Erkjendelse, sat som et Høiere, der giver en fortrinligere Art Erkjendelse (Eth. V, 36. schol.). Skal Grunden til dette Fortrin angives, saa angives den saaledes, at i hiin universelle Erkjendelse (*cognitio universalis*) Beviset for Tingenes Afhængighed af Gud, baade med Hensyn til Væsen og Existents, fører generaliter og anvendes paa den enkelte Ting, medens det i den intuitive Erkjendelse føres af selve den enkelte Tings Væsen. I denne Opfattelse faae da *notiones communes* Betydningen af Begreber om det for de eensartede Ting Fælles, der udtrykke, ikke Tingenes individuelle Væsen, men en *proprietas*.¹⁾ De komme saaledes til at udtrykke et Abstract, og bringes derfor sammen med *axiomata intellectualia*, der ere sande, men abstracte.²⁾ Idet den anden Erkjendelsesart kaldes universel (*«cognitio universalis, quam secundi generis esse dixi»*. Eth. V, 36. schol.) betegnes den med det samme Udtryk, der brugtes for Imaginationens Bestemmelser; dens Begreber kaldes, ligesom Imaginationens almindelige Forestillinger, *notiones universales* (Eth. II, 40. schol. 2); og idet den universelle Erkjendelse opfattes som generel og abstract (de intell. emend. S. 381), men det Generelle og Abstracte fører ind paa Imaginationens Gebet,³⁾ blive Grændserne mellem dette og Fornuftens usikkre.

I Modsætning til denne abstracte og universelle Erkjendelse gaaer den tredie Erkjendelsesart ud fra Gudsbegrebet (*natura, fons et origo naturæ, ens unicum, infinitum, quod est omne esse, et præter quod non datur esse*), der ikke kan opfattes abstract eller universelt, og ud fra den adæquate

¹⁾ jfr. Eth. II, 40. schol. 2; 39, dem. V, 12, dem. og Bestemmelsen af de forskjellige Erkjendelsesarter i de intell. emend.

²⁾ De intell. emend. pag. 380; jfr. pag. 386: *ex axiomatis solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum quam ad aliud singulare contemplandum determinant.*

³⁾ jfr. De intell. emend. pag. 363 Anm. h., 372, 376. Pag. 383 f. føres den abstracte, universelle Erkjendelse udtrykkeligt tilbage til Imaginationen.

Erkjendelse af Attributerne udledes den adæquate Erkjendelse af Tingenes Væsen, der følger af den guddommelige Naturs Nødvendighed. Den opfatter Ideerne i deres Sammenkjædning som een Idee, saaledes at Aanden subjectivt udtrykker Naturens objective Væsen, dens Erkjendelse af Virkningerne bliver kun en fyldigere Erkjendelse af Aarsagen. Den udleder Intet fra det Abstracte, men fra »essentia particularis affirmativa«, ¹⁾ et »ens physicum et reale«, eller fra »en sand og lovmæssig Definition« : en saadan, der ikke blot angiver Egenskaber ved Tingen, men Tingens intima essentia, af hvilken alle dens Egenskaber kunne udledes, og som gjør dette i en affirmativ Form. Den Række, Erkjendelsen danner i Ideerne, er »Rækken af de faste og evige Ting«, ikke den uoverskuelige »Række af enkelte, foranderlige Ting«, da disse Tings Existents ikke har nogen Sammenhæng med deres Væsen, eller, med andre Ord, ikke er en »evig Sandhed« (æterna veritas). Disse »blivende og evige Ting«, der alle ere simul natura, ere, skjøndt enkelte, dog paa Grund af deres Allestedsnærværelse (ubique præsentia) og altomfattende Magt (latissima potentia), for os ligesom universelle eller almindelige Definitioner (genera definitionum) for de enkelte og foranderlige Ting, ²⁾ og nærmeste Aarsager til Alt; i dem ere, som i de sande Lovbøger, de Love indskrevne, efter hvilke alle enkelte Ting blive til og bestemmes; ja disse foranderlige og enkelte Ting ere saa inderligt og væsentligt (intime et essentialiter) afhængige af hine blivende, at de hverken kunne være eller begribes uden dem (de intell. emend. 388 ff.). ³⁾

¹⁾ De intell. emend. pag. 388: Optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa. Quo enim specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quærenda est.

²⁾ Saaledes »udstrække Naturlovene sig til uendelig mange Ting, og opfattes af os under en Evighedens Form«, tract. theol.-polit. pag. 72.

³⁾ Angaaende Opfattelsen af Tingenes Existents ved Guds Væsen jfr. Eth. V, 30, dem. 36, schol.

Sammenstiller man imidlertid hvad der saaledes er sat som eiendommeligt for den tredie Erkjendelsesart, med det, der er eiendommeligt for den anden, bliver Adskillelsen vanskelig. Ogsaa denne skal kunne give klare og adæquate Ideer, og af disse udlede andre klare og adæquate. Men idet den udleder Ideer af andre, erkjender den Virkningen af Aarsagen, og dette kan ikke blot opfattes saaledes, at ratio indenfor de enkelte Ideers Sammenkjædning skulde kunne uddrage adæquate Ideer, men ikke sætte dem i Forbindelse med Gud, da dette vilde stride imod Begrebet af adæquat Opfattelse; thi den opfatter Tingene som de ere efter deres Væsen, og efter deres Væsen ere de i Gud ¹⁾). Erkjendelsen er netop kun adæquat idet Virkningen føres tilbage til Gud, der er alle Tings causa absolute proxima (Eth. I, 28), i hvem de indeholdes, og af hvis Naturs Nødvendighed de følge (Eth. V, 29. schol.). Men idet dette skeer, vilde Forskjellen mellem ratio og scientia intuitiva forsvinde, da Gud, der ikke kan opfattes abstract eller universelt, umiddelbart viser sig som det virkeligt Værende i Tingen, og denne, opfattet adæquat, altsaa under Nødvendighedens og Evighedens Form, umiddelbart føres tilbage til den første Aarsag. — Vilde man, hvad der kunde synes antydet i Afhandlingen de intell. emend., ved den anden Erkjendelsesart nærmest tænke paa Slutningen fra Virkning til Aarsag eller fra Abstracta til Abstracta, da vilde det Første føre til »lemlæstede og forvirrede Ideer«, det Sidste til Imaginationens Universalia, altsaa i intet af Tilfældene til en adæquat Erkjendelse.

Vanskeligheden opstaaer ved det Endeliges tvetydige Stilling. Fastholdes den uendelige Substantsses strænge Begreb, da kan der, som ovenfor i Cap. 2 er udviklet, hverken umiddelbart eller middelbart naaes til et Endeligt, altsaa ikke til en bestaaende Flerhed, men denne er Forudsætningen for den abstracte, universelle Opfattelse. Erkjendelsens Gjenstand vilde da være een, Opfattelsen af den i dens

¹⁾ jfr. Eth. V, 29. schol. 30, dem.

Fylde nødvendigen intuitiv, da dens Væren er udelt, uendelig og evig. Den adæquate Idee vilde kun have det Uendelige til Gjenstand, thi den udtrykker sin Gjenstand under Evighedens og Nødvendighedens Form¹⁾, og deri ligger Uendelighed; den er Tænkningens Affirmation, men det Endeliges Begrænsning er en Negation. Men den laante, flygtige Existents, der maa gives det Endelige (jfr. Cap. 2), giver en Tilknytning for den Erkjendelsesart, der tilhører Matematiken, og som Spinozas historiske Forhold maatte lægge ham det nær at hævde en Plads. Denne kan han imidlertid ikke skaffe tilveie uden at sammenblande Fornuftens og Imaginationens Bestemmelser. Imaginationens Grundlag er det Enkelte, abstract som enkelt, der ikke eksisterer for Fornuften; den abstracte Erkjendelse forudsætter et saadant Enkelt, om end kun som forladende det; den vilde ellers ikke blive abstract, universel, men individuel og intuitiv. Det Ubestemte kommer paa denne Maade til at staae i et tvivlsomt Forhold til det Uendelige, »det sande Abstracte« i et tvivlsomt Forhold til Imaginationens usande Abstraction; men denne Usikkerhed og Modsigelse var Consequentsen af Usikkerheden i det metaphysiske Forhold mellem det Uendelige og det Endelige. Efter den consequente Opfattelse af Substantsbegrebet maatte den anden Erkjendelsesart forsvinde i den tredie; men i denne Uendelighed forsvinder den individuelle Tanke selv i det Uendelige, Philosophien bliver uforklarlig, den filosofierende Tanke kommer i Modsigelse med sig selv, og denne Modsigelse tiltvinger det Endelige en Art Bestaaen, der dog ikke kan bestemmes uden at nye Modsigelser komme frem.

Læren om Erkjendelsens forskjellige Former er afgjørende for Spinozas Opfattelse af den menneskelige Aand,

¹⁾ Der vilde saaledes ingen Overensstemmelse kunne blive mellem intellectus og imaginatio, hvilken Spinoza dog indrømmer (jfr. de intell. emend. pag. 384, Ep. 29, Eth. V, 12) skjøndt Grændserne ikke drages og ikke kunne drages. Idet de mathematiske Figurer kaldes entia rationis o: imaginationis (Ep. 72; de intell. emend. pag. 387) blive de et Berøringspunkt.

hvis Væsen bestemtes ved Erkjendelsen, og for hvilken der intet Individuationsprincip gaves. Ideen er, som Tankemodus, efter sin Natur tidligere end de andre Tankemodi¹⁾. Idet den opfattes som activ, indbefatter den Villien i sig: »Villie og Forstand ere Eet og det Samme« (Eth. II, 49. Coroll.). Villien (voluntas) bestemmes nemlig af Spinoza som facultas affirmandi et negandi $\circ$: som den Evne, ved hvilken Aanden bekræfter og benægter det Sande og Falske (ikke som den Attraa, ved hvilken Aanden attraaer eller afskyer en Ting). Men Bestemmelsen: Evne, er kun et ens metaphysicum sive universale, hvilket vi danne ved Abstraction fra det Enkelte; og voluntas kommer derfor til at forholde sig til de enkelte volitiones som lapideitas til lapis $\circ$: den er i Realiteten ikke forskjellig fra dem. Men idet Villien saaledes bliver den enkelte Affirmation eller Negation, bliver den liig Ideen, idet der i Aanden ingen anden Affirmation og Negation gives end den, Ideen, som Idee, indeslutter. Saaledes er f. Ex. den volitio, ved hvilken Aanden bekræfter, at Triangelens tre Vinkler ere liig to Rette, ikke forskjellig fra den Affirmation, der ligger i Triangelens Idee, hvilken Idee er Betingelsen for hiin Affirmation, og atter ikke kan tænkes uden denne, saa at deres Begreb falder sammen (Eth. II, 49. dem.). Den enkelte volitio bliver altsaa liig med den enkelte Idee, voluntas med intellectus. Opfattede som enkelte maae volitiones, ligesom enhver anden enkelt Ting, bestemmes til Existents og Virken ved en anden enkelt Ting; de ere altsaa nødvendige (Eth. I, 32), og den menneskelige Aand, opfattet som en bestemt og begrændset Tankemodus, kan ligesaa lidt have en absolut Evne til at ville og ikke ville (en absolut og fri Villie), som den under den samme Opfattelse kan have en absolut Evne til at begribe (Eth. II, 48); den kan ikke blive fri Aarsag

¹⁾ Eth. II. axiom. 3.: Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae &c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.“

(causa libera) til sine Handlinger, men bestemmes udenfra med Nødvendighed.

I Opfattelsen af Villien maa derfor Spinoza bestemt adskille sig fra Descartes, der, idet han i Gud satte en Vilkaarligheds Frihed, tillige, trods sin Grundanskuelser Consequentser, indrømmede Mennesket en lignende, og ved at bestemme den menneskelige Villie som uendelig, altsaa videre i Omfang end den begrændsede Erkjendelse, søgte en Forklaringsgrund for Vildfarelsen, hvorved denne i Forhold til Gud kunde opfattes som en blot Negation og kun i Forhold til Mennesket blev en Privation. Spinoza indrømmer vel, at Villien har et videre Omfang end de klare og tydelige Ideer; men ikke end perceptiones sive concipiendi facultas overhovedet, idet ogsaa denne, paa samme Maade som Villien, successivt kan optage Uendeligt. Opfattelsen af Villien som uendelig udleder han af den misforstaaede Brug af det abstracte Begreb: Evne, der anvendes paa den; thi idet det Abstracte, Universelle, ligemeget udsiges om een, om flere og om uendelig mange Enkeltheder, hvis Fælles det udtrykker, kan man give det en uendelig Udstrækning ud over den bestemte Erkjendelses Gebeet; og den samme abstracte Opfattelse¹⁾ bevirker ligeledes, at Villien, bestemt som Affirmation, udsiges i Almindelighed om enhver Idee uden Hensyn til dens Indhold, og om det Sande og Falske, saaledes at vi med den samme Villies Magt bekræfte alle Ideer, og udsige det Sande og det Falske som sandt, medens dog Ideerne efter deres Væsen indeholde en forskjellig Grad af Realitet, saa at altsaa de i dem indeholdte Affirmationer ogsaa maae indeslutte en lignende, og medens det Sande og det Falske forholde sig til hinanden som ens til non-ens. Ogsaa Evnen til, vilkaarlig at suspendere sin Dom, benægter Spinoza, idet det at suspendere sin Dom ikke bliver Andet, end at vi

¹⁾ Eth. II, 49. schol.: hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalium cum singularibus et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus.

indsee, at vi ikke begribe Tingen adæquat. Selv i Imaginationen ligger der en Affirmation, saalænge ikke en anden Forestilling udelukker den forestillede Gjenstands Existents. Saalænge dette ikke finder Sted, kan man ikke tvivle om sin Forestillings Realitet, skjøndt det: ikke at tvivle, ikke er enstydigt med det: at have Vished, hvilken kun den sande Idee giver. Forestiller jeg mig f. Ex. en bevinget Hest, da udsiger (bekræfter) jeg Vinger om Hesten, og jeg vil, efter Imaginationens Natur, betragte den bevingede Hest som eksisterende saalænge jeg har denne Forestilling alene, og først tvivle om Forestillingen eller benægte den, naar en anden Idee ophæver denne Forestilling eller viser den som uadæquat; men da vil min Tvivl og min Benægtelse være nødvendig. — Den Grund for Villiens Frihed, der hentes fra, at den er uundværlig forat ophæve den fuldkomne Indifferentstilstand, afviser Spinoza, med hvis Opfattelse af Tænkningens Activitet den er uforenelig, spotte: dico, me omnino concedere, quod homo, in tali æquilibrio [som Buridans Æsel] positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui æque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus quam homo sit æstimandus, dico me nescire, ut etiam nescio, quanti æstimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti æstimandi sint pueri stulti, vesani &c.

Efterat Spinoza, i Ethikens 2den Bog, har udviklet sin Lære om den menneskelige Aands Natur, fremhæver han, imod de Indvendinger, der maatte ligge hans Samtidige nær, Fordelene ved sin Opfattelse, og han sætter disse i: 1) at den, ved at lære os, at vi i vor Handlen ere ubetinget afhængige af Gud, og i vort Væsen deelagtige i den guddommelige Natur, og det i saameget desto høiere Grad jo fuldkomnere vi handle og jo mere vi begribe Gud, — beroliger vort Sind og viser os, hvori vor høieste Lykke eller Salighed bestaaer, nemlig alene i Erkjendelsen af Gud, ved hvilken vi føres til blot at gjøre det, som Kjærlighed og Fromhed byder, og at betragte selve Dyden og Af-

hængigheden af Gud som Løn, Frihed og Lyksalighed; — 2) at den giver os Sindsro ligeoverfor det, der ikke staaer i vor Magt (o: som ikke følger af vor Natur), fordi vi vide, at Alt med samme Nødvendighed følger af Guds evige decretum som Triangelens Egenskaber følge af dens Væsen; — 3) at den bidrager til at fremme det sociale Liv idet den lærer, ikke at hade, foragte, spotte, vredes eller misunde, og idet den gjør Enhver fornøiet med Sit og tilbøielig til at hjælpe sin Næste, ikke af quindagtig Medlidenhed, Partiskhed eller Overtro, men alene efter Fornuftens Tilskyndelse; — 4) endelig deri, at den ikke er lidet nyttig for Samfundet, idet den viser, paa hvilken Maade Borgerne maae styres og ledes, nemlig saaledes, at de ikke blive Trælle, men frit udrette hvad der er det Bedste (Eth. II, 49. schol.). — Hvad Spinoza her har fremhævet som »Nytten« ved sin Lære, vil finde sin nærmere Udvikling og Forstaaelse i de følgende Capitler. Ved Bestemmelsen af Erkjendelsens Arter, og af Forholdet mellem Ideen og de andre Tanke-modi, som Villie, Attraa o. desl., er nemlig Grundlaget givet for Opfattelsen af det, der specielt udgjør Indholdet af den spinozistiske Ethik¹⁾: Læren om Mennesket i dets Trældom og i dets Frihed, og af denne ville de tre næste Afsnit give en Fremstilling.

Sjette Capitel.

Mennesket som naturæ pars. Affecterne. Menneskets Trældom.

Nødvendighedens Tanke, der hos Spinoza behersker Opfattelsen af Naturen i dens Enhed med Gud og som den uendelige Række af de enkelte Ting, maa ogsaa beherske

¹⁾ „Ethica universalis“, tract. theol.-polit. pag. 46.

Opfattelsen af det menneskelige Væsen som virkende og lidende. Idet Spinoza gaaer ud fra Substantsens Begreb, kan han ikke opfatte Mennesket som løsrevet fra Naturens evige altomfattende Orden, som en Stat i dennes Stat, kun styret og bestemt af sin egen grundløse, ubetingede Frihed. Han kan ikke betragte det, der, som foregaaende i den menneskelige Aand, røber dens Afmagt og Ubestandighed, som noget Tilfældigt, som en Gjenstand for Beklagelse, Spot og Afsky, men kun som Noget, der maa begribes i sin Nødvendighed ved Naturens Magt, der matematisk strængt maa udledes af de naturlige Aarsager¹⁾. »Der skeer Intet i Naturen, der kan tilskrives en Mangel ved denne; thi Naturen er bestandig den samme og overalt een, og dens Magt (virtus) og Handlekraft er bestandig den samme; det vil sige: Naturens Love og Regler, efter hvilke Alt skeer, og Alt forandres fra en Form til en anden, ere overalt og bestandig de samme, og Opfattelsen af hvilkesomhelst Tings Natur maa derfor bestandig være den samme, nemlig ved Naturens universelle Love og Regler. Hadets, Vredens, Misundelsens Affecter o. desl. følge derfor, naar de betragtes efter deres Væsen (in se) af den samme Naturens Nødvendighed og Magt (virtus), som de øvrige enkelte Ting, og have derfor bestemte Aarsager, ved hvilke de erkjendes, og visse Egenskaber, der ere ligesaa værdige til at begribes af os som enhver anden Tings Egenskaber, ved hvis blotte Betragtning vi frydes. Jeg vil derfor afhandle Affecternes

¹⁾ jfr. tract. polit. Cap. I, 4: ut ea, quæ ad hanc scientiam [scilicet politicam] spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas soleamus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia et reliquæ animi commotiones non ut humanæ naturæ vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quæ ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris æstus, frigus, tempestas, tonitru et alia huiusmodi, quæ tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum vera contemplatione æque gaudet, ac earum rerum cognitione, quæ sensibus gratæ sunt.

Natur og Kræfter og Aandens Magt over dem paa samme Maade, paa hvilken jeg har afhandlet Guds og Aandens Væsen, og jeg vil betragte de menneskelige Handlinger og Attraaer, ganske som om Talen var om Linier, Flader eller Legemer« (Eth. III. præfat.)¹⁾.

Den Ethik, der kan finde sin Plads i det Spinozistiske System, kan altsaa ikke hvile paa Forudsætningen af en individuel Frihed, ikke stille Opgaver, som Friheden gennem et Valg skal realisere, ikke tale om et ved dette Valg bestemt Godt eller Ondt. Den bliver den menneskelige Aands Naturlære, dens Opgave er ikke, at stille en Fordring til Mennesket, men at see det menneskelige Væsen i Naturens evige og nødvendige Loves Lys, og ved disse Love, der udtrykke en Virksomhed, at udlede, hvad der med evig Nødvendighed følger af det menneskelige Væsens Begreb. Denne Opgave faaer strax en forskjellig Form efter den dobbelte Opfattelse af det Endelige, idet Menneskets Væsen enten betragtes som abstract endeligt eller i sin Enhed med det Uendelige. I hiin Betydning sees det under den ydre Nødvendigheds Lov, i denne under den indre Nødvendigheds, Frihedens, idet det sees i Enhed med den eneste causa libera; i hiin opfattes Mennesket altsaa i sin Trældomstilstand, i denne i sin Frihed. Spinoza holder denne dobbelte Opfattelse ude fra hinanden, undtagen forsaavidtsom de almindelige Bestemmelser kunne anvendes paa begge Synsmaader og Definitionerne omfatte begge. Han udvikler først Consequentserne af den første Betragtningensmaade, for gennem dem at føre denne tilbage til den sidste.

Opfattes Mennesket først i Almindelighed som en enkelt Modus i det Uendelige, saa bestemmes det som handlende og lidende. »Jeg kalder det at handle, naar Noget skeer i os eller udenfor os, til hvilket vi ere adæqvate Aarsag

¹⁾ Eth. IV. 57. schol.: Sane humani affectus, si non humanam, naturæ saltem potentiam et artificium non minus indicant, quam multa alia, quæ admiramur, quorumque contemplatione delectamur.

o: naar der af vor Natur følger Noget i os eller udenfor os, der kan forstaaes klart og tydeligt ved den alene. Derimod kalder jeg det at lide, naar der skeer Noget i os, eller naar der af vor Natur følger Noget, til hvilket vi kun ere partiel (uadæquat) Aarsag« (Eth. III, def. 2) ¹⁾).

Da der af ethvert Existerendes Væsen bestandig følger en Virkning, maa Mennesket bestandig være bestemt, og denne Bestemmethed er Affecten ²⁾): per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas (Eth. III. def. 3.) ³⁾).

Denne almindelige Definition af Affecten faaer nu sin nærmere Bestemmelse ved hvad der i de foregaaende Capitler er udviklet om Aandens Natur, om Attributionernes Forhold til hverandre, og om Substanten som virkende. Aanden er handlende forsaavidt den har adæquate Ideer, idet disses Virkninger begribes alene ved den menneskelige Aands Væsen; den er lidende forsaavidt den har uadæquate o: idet den »har Noget, der indeslutter en Negation«, eller forsaavidtsom den betragtes som en Deel af Naturen, der ikke kan forstaaes klart og tydeligt uden andre Dele. Jo

¹⁾ „Causam adæquatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. In adæquatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit (Eth. III. def. 1). jfr. Eth. IV. App. C. 1: Omnes nostræ cupiditates ex necessitate nostræ naturæ ita sequuntur, ut vel per ipsam solam tanquam per proximam causam possint intelligi, vel quatenus naturæ sumus pars, quæ per se absque aliis individuis non potest adæquate concipi.

²⁾ Eth. III, 56. dem.: prout unusquisque — — afficitur, hoc est, prout eius natura hoc aut alio modo constituitur. — Eth. III. Affect. def. 1. explic.: per affectionem humanæ essentiæ quamcumque eiusdem essentiæ constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum cogitationis sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur.

³⁾ Denne Definition er almindelig, idet Affecten bliver en Handlen naar vi ere den adæquate Aarsag til Affectationen, i modsat Tilfælde en Liden (sammest. explic.).

flere uadæquate Ideer Aanden har, desto mere er den altsaa udsat for Lidenskaber (lidende Tilstande), jo flere adæquate, desto mere er den handlende (Eth. III, 1. 3. schol. jfr. Cap. 5 og Eth. II, 11. Coroll.). Fornuft og Handlen, Imagination og Liden blive Paralleler. — Af Attributernes Forhold til hverandre følger, at hverken Legemet kan bestemme Aanden til at tænke eller Aanden Legemet til Bevægelse eller Hvile (Eth. III, 2), saa at altsaa Legemets og Aandens handlende og lidende Tilstande ikke ere Følger af hinanden, men ere simul natura, og Aandens Attraa og Legemets Bestemmelse er een og samme Ting, der kun betegnes med forskjellige Navne (decretum — determinatio) eftersom den sees under de to forskjellige Attributer. — Af Substantsens Natur som activ følger, at de enkelte modi, som Ting, der paa en bestemt og begrændset Maade udtrykke Guds Attributer, ogsaa udtrykke hans potentia (der er liig hans Væsen), og da en Tings Væsen kun kan bekræfte, ikke benægte sig selv, saa kan enhver Ting kun tilintetgjøres af en ydre Aarsag, og den maa, saavidt den er i sig (in se) stræbe¹⁾ uden nogen Tidsbegrændsning, at vedblive i sin Væren²⁾, og denne Stræben er selve Tingens Væsen (Eth.

¹⁾ Conatus opfattes som Stræben efter at bevare hvad der allerede er tilstede: Eth. III, 12. 13. jfr. 25. 27. Coroll. 3. dem. 28 f.

²⁾ Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur (Eth. III, 6). Udtrykket in se er her paafaldende, da det strængt taget kun kan siges om Substanten, at den er in se. Der ligger maaskee deri en Antydning af, at den som enkelt opfattede Ting kun i sin Enhed med Substanten er activ. Opfattet som enkelt Led i den uendelige Kjede vilde den menneskelige Aand consequent ligesaalidt kunne opfattes som activ som den kan have adæquate Ideer. Hvad Spinoza fra et Cartesiansk Standpunkt udvikler i Cog. metaph. II. c. 12, faaer ingen Anvendelse paa hans eget, der opfatter Aanden som modus, ikke som endelig Substants. — Maaskee kunde dog Udtrykket: quantum in se est, kun være en urigtig Sprogbrug for: quantum in ea est, hvilket Udtryk altid bruges i tract. theol.-polit. og tract. polit. hvor denne Tanke kommer frem (jfr. ogsaa Eth. IV. App. c. 25). Den gamle hollandske Oversættelse giver ingen Oplysning, da den oversætter

III, 6 f.) og findes i den menneskelige Aand baade forsaavidt denne constitueres af adæquate og af uadæquate Ideer ¹⁾).

Denne Stræben, der altsaa er det simple Udtryk for det actuelle Væsen som activt, er den første Grund affect. Henføres den til Aanden alene, kaldes den Villie (voluntas); henføres den baade til Aand og Legeme, kaldes den Attraa (appetitus), og denne bliver altsaa ikke Andet end selve Menneskets Væsen, af hvis Natur det, der tjener til dets Bevaren, følger med Nødvendighed, saaledes, at Mennesket er bestemt til at bevirke det. Fra appetitus adskilles cupiditas kun derved, at den i Regelen refereres til Mennesket, forsaavidt det er sig sin Attraa bevidst (cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia, Eth. III, 9. schol.)

Til Attraaen som Grund affect maa der nu, naar det menneskelige Væsen opfattes som enkelt, begrændset Led i Aarsagernes og Virkningernes uendelige Kjæde, og dets Handlekraft altsaa opfattes som den, der baade kan forøges og formindskes, knytte sig to andre: den, der udtrykker Overgangen til en større, og den, der udtrykker Overgangen til en mindre Fuldkommenhed: Glæde og Sorg ²⁾. Kun disse og Attraaen kunne være Grund affecter; af dem maae alle andre udledes.

ganske efter Ordene: Yder ding poogt, voor zo veel als't in zich is, in zyn wesen te volharden."

¹⁾ Man maa her erindre, at Spinoza, idet han betragter Aanden som Ideen om det eksisterende Legeme, opfatter denne Idee som sammensat af mange andre Ideer, af hvilke nogle ere adæquate, andre uadæquate (ifr. Eth. III, 3. dem. II, 15. 19. 38), og at de uadæquate Ideer, der, førte tilbage til Gud, ere adæquate, udvikle sig med samme Consequents som de adæquate (Eth. II, 36).

²⁾ Lætitia er: passio, qua mens ad maiorem perfectionem transit; — tristitia er: passio, qua mens ad minorem transit perfectionem (Eth. II, 11. schol.) jfr. Eth. III, 57. dem.: lætitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, hoc est, est ipsa cuiusque natura. De refereres nærmest til Aanden alene, hilaritas og melancholia derimod til hele det menneskelige Væsen.

Idet Aanden er bestemt som *idea corporis*, følger det, med Hensyn til de tre Grundaffecter, at der i Aanden ikke kan gives en Idee, der udelukker Legemets Existents, da en saadan vilde stride mod Aandens Væsen, men at tværtimod Aandens Natur først og fremmest maa udtrykke sig i at affirmere Legemets Existents¹⁾, og at den, da Ideen om alt det, der forøger eller formindsker vort Legemes Kraft til at handle²⁾ maa forøge eller formindske selve Aandens Kraft til at tænke³⁾, maa have en Stræben efter at fastholde den Idee, der bekræfter det menneskelige Legemes Væsen og at fjerne den, der benægter det⁴⁾ (Eth. III, 10—13). Ved den sidste Bestemmelse er der allerede naaet til de første af de afledede Affecter: Kjærligheden og Hadet, der i Virkeligheden ikke ere Andet end Glæde og Sorg, ledsagede af Ideen om den ydre Aarsag

¹⁾ Naar Aanden opfattes som *idea ideæ*, udtrykker den sig som en Stræben efter at forestille sig hvad der bekræfter dens egen Virkekraft, og idet den betragter sig selv og sin Virkekraft, føler den Glæde (Eth. III, 53 f. jfr. V, 15. dem.), medens den derimod føler Sorg naar den forestiller sig sin Afmagt, o: naar dens Stræben efter at forestille sig, hvad der bekræfter dens Virkekraft, hæmmes (Eth. III, 55. dem.)

²⁾ Spinoza opstiller det som et Postulat, at det menneskelige Legeme kan afficerer paa mange Maader, ved hvilke dets Handlekraft forøges eller formindskes, og ligeledes paa andre Maader, der hverken forøge eller formindske den. Han henviser til Laanesætningerne fra Physiken (Eth. II, 13), og af denne Henvisning synes det at fremgaae, at Handlekraftens Forøgelse eller Formindskelse maa tænkes at finde Sted derved, at Legemets Dele, medens den gjensidige Meddelelse af Bevægelse bibeholdes, blive større eller mindre, og at Legemet som Heelhed, ligeledes med Bibeholdelse af hint Forhold, sættes i Bevægelse eller Hvile (Eth. III, postul. 1).

³⁾ „Quum supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis vel alicuius eius partis formaverit, quæ plus minusve realitatis exprimit quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum præstantia et actualis cogitandi potentia ex objecti præstantia æstimatur“ (Affect. gener. defin., explic.).

⁴⁾ Dette sidste skeer ved at en modsat Idee erindres (fastholdes).

(Eth. II, 13. schol.), og hvis Eiendommelighed bliver klar af det allerede Udviklede.

I Deductionen af de afledede Affecter fremtræder den Spinozistiske Grundanskuelse med skarpt udpræget Eiendommelighed. Han giver i den en Lidenskabernes Naturhistorie, og betragter med Naturforskerens lidenskabsløse Ro Lidenskaben som et af det menneskelige Væsen med Nødvendighed fremgaaende Naturphænomen. I Grund-affecterne fandt dette Væsen i dets Bestemmethed sit almindeligste Udtryk, men dette almindelige Udtryk individualiseres nu ved tiltrædende Factorer, og af de forskjellige Combinationer fremgaae som nødvendige Producter de afledede Lidenskaber.

Disses Mangfoldighed er begrundet deels i Imaginationens og Erindringens Natur, der gjør det muligt at bevare Indtrykket af Affectionerne efterat de ydre Gjenstande ikke mere ere nærværende, og derved at combinere Lidenskaberne og at stille den ene imod den anden; — deels i det menneskelige Legemes Natur som sammensat, idet det saaledes samtidig kan afficeres paa flere Maader; — deels i Vexelvirkningen med de ydre Gjenstande, i Affectionen ved deres Affectioner, i Collisionerne med deres Lidenskaber; — deels i Forestillingen om Gjenstandenes Gradforskjel, og endelig — hvad der gjør Nuanceringen uendelig — i Individernes uendelige Forskjellighed og i de ydre Gjenstandes uendelige Mangfoldighed. Men gennem alle de afledede Lidenskaber vise Grundlidenskaberne sig, og i Virkeligheden ere hine kun selve disse, benævnedes med forskellige Navne efter deres forskellige Relationer og denominationes extrinsecæ (Eth. III. Affect. defin. 48. explic.).

En Affection, der har funden Sted samtidig med en anden, maa, efter Ideeassociationens Love, gentage sig naar denne anden gjentager sig (Eth. III, 14), og saaledes kan enhver Gjenstand per accidens blive Aarsag til Glæde, Sorg og Attraa (saaledes opstaae sympathia, antipathia, propensio, aversio, desiderium; prop. 15), og til de af dem afledede Lidenskaber (III, 50). Ifølge den Egenskab ved Ima-

ginationen, at den afficerende Tings Billede bevares indtil Tingens Existents udelukkes ved en anden Idee, maa det forestillede Ikke-Nærværende virke som et Nærværende indtil andre Ideer gjøre det usikkert eller benægte det (spes, metus, securitas, desperatio; prop. 18)¹⁾.

I Forholdet til den ydre Gjenstand følger det af Selvopholdelsesattraaens Natur, at vi, ligesom vi med Hensyn til os selv stræbe at bekræfte, hvad der glæder, at benægte, hvad der smerter, maae have den samme Stræben med Hensyn til hvad vi elske, den modsatte med Hensyn til hvad vi hade (pr. 25 f.), og at denne Stræben maa udtrykke sig baade i Forestilling og Handlen (pr. 28) forsaavidt den ikke hæmmes ved Forestillingen om Følgerne (metus, timor, verecundia, consternatio; prop. 39). Forestillingen om det Elskedes og det Hadedes Glæde og Smerte maa hos os fremkalde Glæde og Smerte i modsat Forhold²⁾, og efter Graden bestemt ved Kjærlighedens og Hadets Grad. Aarsagen til den elskede Gjenstands Glæde og den hadedes Smerte maa blive Gjenstand for vor Kjærlighed, Aarsagen til den elskedes Smerte og den hadedes Glæde for vort Had (commiseratio, favor, indignatio, invidia; prop. 19—24). Kjærlighed maa indeslutte Attraa efter Gjenkjærlighed³⁾, og den Glæde, denne fremkalder, bestemmes ved Kjærlighedens Grad. Foretrækker den, vi elske, en Anden, maa Kjærlig-

¹⁾ Frygt og Haab ere bestandig sammenknyttede. Eth. III, 50. schol.

²⁾ Dog er Glæden over det Hadedes Tilintetgjørelse blandet med Sorg, idet det Hadede er os ligt. Eth. III. 23. schol. 47.

³⁾ Beviset for denne Sætning er karakteristisk for Spinozas Opfattelse. Det føres saaledes: Vi stræbe, saavidt det staaer i vor Magt, at forestille os den Gjenstand, vi elske, fremfor alle andre Ting. Er den liig med os, da ville vi, idet det med os Liges Affection, gennem Forestillingen (efter Ideeassociationens Love, jfr. pr. 27) fremkalder en lignende Affection hos os, stræbe efter at fremkalde Glæde hos den fremfor hos andre, eller, med andre Ord, vi ville stræbe efter, at den elskede Gjenstand føler Glæde, ledsaget af Forestillingen om os: at den elsker os (Eth. III, 33). — Idet det Enkelte opfattes som enkelt, maa det opfattes som egoistisk; men Egoismen er hos Spinoza forsvindende ligesom Endeligheden (jfr. S. 70 f.).

heden blive til Had (idet Attraaen efter at forestille Gjenkjærligheden hæmmes), og den for os Foretrukne maa blive Gjenstand for Skinsyge (*zelotypia*). — Glædens og Sorgens, Kjærlighedens og Hadets Intensitet maa bestemme den deraf opstaaede Attraaes Intensitet. — Had, opstaaet af Kjærlighed, maa blive intensivere end om Kjærligheden ikke var gaaet forud (idet en desto større Attraa hæmmes); det Samme maa gjælde om Kjærlighed, opstaaet af Had. Forestillingen om uforskyldt Had maa fremkalde Had til den Hadende; ¹⁾ Forestillingen om ufortjent Kjærlighed maa fremkalde Kjærlighed. — Had maa styrkes ved gjensidigt Had, men bringes til at vakle ved Forestillingen om Kjærlighed hos den Hadede (*ira, vindicta, gratia, gratitudo*). Kjærligheden og Hadet mod hvad vi forestille os som frit, maa blive større end mod hvad vi forestille os som nødvendigt, idet det Frie forestilles for sig alene, det Nødvendige sammen med et Andet, dets Aarsag (*prop. 34—44. 49*) ²⁾.

Ved Ligheden med hvad vi hade eller elske kan en Gjenstand per accidens blive Gjenstand for Had eller Kjærlighed; men idet Ligheden tillige forudsætter Forskjellighed, kan den samme Ting blive Gjenstand for en dobbelt Lidenskab (*animi fluctuatio*, der ogsaa kan opstaae ved det sammensatte menneskelige Væsens forskjellige Paavirkning ved den samme Gjenstand; *prop. 16 f. 46.*). — En Affect hos den med os lige Gjenstand maa, naar vi ikke iforveien staae i et Affectforhold til Gjenstanden, gennem Forestillingen om Affecten fremkalde en lignende (*Imaginationen indeslutter nemlig baade vort og det ydre Legemes Natur, og forsaavidt de congruere overføres det enes Affecter paa det andet; — commiseratio, æmulatio*), og Attraaen, som

¹⁾ Ligheden fremkalder nemlig samme Affect, og det, at den Hadende er den eneste Aarsag, indskrænker Hadet til ham.

²⁾ Af samme Grund vil den Gjenstand, der ikke har noget Særegt, men kun hvad der er fælles for flere, kun afficere os i ringere Grad (*admiratio, consternatio, horror, devotio, irrisio*). *Admiratio* er ikke en Affect, men et forstærkende Motiv ved de andre Affecter.

vore egne Affectioner fremkalde, fremkaldes ved det med os Liges. Vi maae derfor stræbe efter at gjøre det, som Andre betragte med Glæde, og at undgaae det, som Andre betragte med Uvillie (*benevolentia, misericordia, ambitio, humanitas, laus, vituperium, gloria, pudor, acquiescentia in se ipso, poenitentia, superbia*); vi maae bestyrkes i vor Kjærlighed og vort Had ved Forestillingen om Overensstemmelse med de med os Lige, medens Uoverensstemmelse med dem maa fremkalde Vaklen mellem de modsatte Affecter¹⁾ (*prop. 27. 29. 30. 31. 45*).

I det menneskelige Legemes og i Affecternes Begreb ligger endelig, hvad der giver Muligheden til uendelig mange Nuancer og Combinationer, at den samme Gjenstand kan afficere forskellige Mennesker forskjelligt og det samme Menneske forskjelligt til forskellige Tider (*pr. 51*), at der af hver Affect gives saamange Arter, som der gives Objecter, der afficere os (idet enhver Affection indeslutter den ydre Gjenstands Natur)²⁾ og at ethvert Individ's Affecter ere forskellige efter dets Væsens Forskjellighed, der udtrykker sig i Affecterne. (Dyrenes Lidenskaber ere forskellige fra de tilsvarende Lidenskaber hos Menneskene i samme Grad som Dyrenes og Menneskenes Væsen er forskjelligt: *fertur quidem equus et homo libidine procreandi, at ille libidine equina, hic autem humana*).

¹⁾ Kan Gjenstanden for Kjærligheden kun tilhøre Een, maa Egoismen træde frem (*see Anm. 3, S. 116*), og vi maae stræbe efter at bevirke, at den, hvem vi forestille os som glædende sig derved, ikke kommer i Besiddelse deraf; og saaledes bliver den samme Eiendommelighed ved den menneskelige Natur, der var Grunden til, at Menneskene vare medlidende, Grund til, at de ere misundelige og ærgjerrige (*prop. 32. jfr. 55. schol.*). — Den samme Selvhævdelsens Attraa, der ligger saa dybt i den menneskelige Natur, bevirker ogsaa, at Ydmyghed og Selvforagt (*humilitas og abjectio*) ere saa sjeldne som Lidenskaber, og at de i Regelen ere et Skjul over Ærgjerrighed og Misundelse (*ambitio og invidia*) (*Aff. def. 29. expl.*).

²⁾ *Eth. III, 56. dem.: natura uniuscuiusque passionis ita necessario debet explicari, ut obiecti, a quo afficimur, natura exprimatur.*

I det Udviklede er, idet Mennesket opfattes som Led i den uendelige Række, Affecterne opfattede som *passione*¹⁾, ogsaa Glæden, thi endskjøndt det kunde synes, at denne, som Overgang til en større Fuldkommenhed, maatte være en *actio*, saa er der dog, ved den quantitative Forskjel i Forholdet mellem de *adæquate* og de *uadæquate*²⁾ Ideer i Menneskets Aand, en Mulighed for at tænke sig en Tilnærmelse til det *Adæquate*, der, saalænge dette endnu ikke er naaet, maa kaldes en *passio* (jfr. *Eth.* III, 57. dem. 58. IV, 39. dem.).

Den almindelige Bestemmelse af Affecten, som lidende Tilstand i Aanden (*animi pathema*), kan nu gives saaledes: den er *confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim quam antea*³⁾ *affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur* (*Affect. gener. def.*).

Betragter man fra det Synspunkt, der er taget, Mennesket i dets Forhold til Naturen, og sammenligner man dets Magt med de ydre Aarsagers Magt, da vil det vise sig, at den af Affecterne beherskede Tilstand er at opfatte som en Trældomstilstand, i hvilken Menneskets Væsen ikke kan hævde sig. Det følger, som et Axiom, af Tanken om det Endelige som enkelt, at der ikke kan gives nogen enkelt Ting uden at der maa gives en anden enkelt Ting, der er stærkere, og af hvilken hiin kan tilintetgjøres (*Eth.* IV. axiom.). Den Kraft, med hvilken Mennesket stræber at be-

¹⁾ Ved Opfattelsen af Lidenskaberne som *passiones* gaaes der alene ud fra Legemet (*Eth.* III, App., IV, 7), ved Talen om dem som *actiones*, fra Aanden; jfr. *tract. polit.* II, 11: Aandens, ikke Legemets Styrke, bestemmer den menneskelige Magt (*potentia*).

²⁾ Man erindre, at: *ideas inadæquatas habere* er = *imaginari* = *pati*. jfr. *Eth.* IV, 59 *schol.*, V, 1. 11.

³⁾ Ved disse Ord er der ikke udtrykt en Sammenligning med en tidligere Tilstand; men „at den Idee, der constituerer Affectens Væsen (*formam*) bekræfter Noget om Legemet, der udtrykker en høiere eller ringere Realitet end den tidligere.“ Ved denne Bekræftelse gaaer Aanden over til en høiere eller lavere Fuldkommenhed.

vare sin Existents, maa derfor, som endelig, uendeligt overgaaes af de ydre Aarsagers Magt, saaledes at det bliver umuligt, at det ikke skulde være Forandringer underkastet. Da en Affects Magt og Varighed maa bestemmes ved den ydre Aarsags Magt sammenlignet med vor, saa kan den have en overvældende Magt over vore actiones, og Mennesket bliver bestandig afhængigt af Lidenskaberne og ude af Stand til at værges sig imod deres Magt; det maa følge og adlyde Naturens almindelige Orden og læmpe sig derefter saavidt Tingenes Natur fordrer det. Med mechanisk Nødvendighed kæmpe Affecterne i Mennesket mod hverandre; den stærkere overvinder nødvendigviis den svagere, og kun en Affect kan hæve Affecten, idet den legemlige Affection, der ligger til Grund for den, maa vedvare indtil den hæves af en stærkere og modsat legemlig Affection.

Affecternes Styrkeforhold beregnes med mathematisk Sikkerhed efter de tidligere udviklede Bestemmelser. Det Nærværende maa virke stærkere paa os end det Forbigangne og det Tilkommende, og af dette det Nærmere stærkere end det Fjernere. Det Nødvendige maa have Overvægt over det Tilfældige, det Forbigangne over det ikke nærværende Tilfældige; Attraaen, der opstaaer af Glæde, maa, under lige Forhold, blive mægtigere end Attraaen, der opstaaer af Sorg. Erkjendelsen af det Gode og det Onde ¹⁾, der ikke er Andet end selve Glædens og Sorgens Affecter som bevidste, kan ikke derved, at den er sand, overvinde Affecterne; thi intet Positivt i disse hæves ved det Sandes Nærværelse ²⁾; men kun forsaavidt den betragtes som Affect, og som saadan kan den, da Attraaen, der opstaaer af den, maa begribes

¹⁾ Ved Godt og Ondt forstaaes nemlig kun hvad der er os nyttigt eller skadeligt, og: hvad der forøger eller formindsker vor Handlekraft, altsaa det, der fremkalder Glædens og Sorgens Affect, fra hvilken Ideen om Affecten kun adskilles i Tanken (Eth. IV, 8 dem.)

²⁾ Dette er en Følge, baade af alle Ideers lige Forhold til Gud som adæquate, og af Imaginationens Forhold til det menneskelige Legeme, hvis Affection bliver ogsaa efterat Vildfarelsen er hævet.

alene ved vort Væsen og bestemmes med Hensyn til Styrke alene ved vor Magt (Eth. IV, dem.), hæmmes og tilintetgøres ved mange andre Attraaer, der opstaae af udenfra fremkaldte Affecter, og det navnlig naar disses Gjenstand er et Nærværende, medens dens er et Tilkommende eller Tilfældigt (Eth. IV, 14—17).

Fra Trældomstilstanden er der derfor ingen Udvei saalænge Mennesket opfattes abstract som enkelt. Ligesom Consequentserne af denne Opfattelse ved Erkjendelseslæren førte til Umuligheden af at Aanden adæquat kunde opfatte sig selv, saa at den som en kun forvirret Idee kom i Strid med sit eget Begreb som Legemets Idee, saaledes kommer ogsaa her, consequent tænkt, det menneskelige Væsen, der altid bliver lidende, i Strid med sit eget Begreb som activt. Opgaven maa ogsaa her blive at hæve denne Modsigelse ved at opfatte det menneskelige Væsen i dets Sandhed i det Uendelige, altsaa som frit; men idet i det Uendeliges Sphære Tidsforholdene ikke have Betydning, og en Overgang fra det Endelige til det Uendelige bliver ligesaa umulig som en Overgang fra dette til hint, kan Opgaven ikke blive at see Mennesket successivt befriende sig fra sin Trældomstilstand; men at begribe det i dets evigt og nødvendigt værende Frihed, ved hvilken Trældommen viser sig at være et Skin. Saaledes opfatter Spinoza Sagen i Ethikens sidste Bog, hvor han handler om den menneskelige Frihed; men som en Forberedelse til denne Opfattelse giver han Udviklinger, der, medens de endnu lader Forestillingens almindelige Opfattelse af Mennesket staae som Udgangspunkt, og derfor synes at lære den successive Befrielse og at stille denne som Opgave for en Handlen, for den nærmere Betragtning vise en nødvendig Begrebsudvikling og en Tilbageføren af det Endelige til dets evigt værende Væsen. Dog lader det sig ikke nægte, at der paa dette Punkt kommer nogen Usikkerhed ind hos Spinoza. Medens han paa den ene Side (see nedenfor), opfatter den adæquate Erkjendelse af Gud, i hvilken Friheden er givet, som henhørende til Menneskets

Væsen, altsaa som evigt værende; opfatter den menneskelige Natur som en Enhed (*res particularis æterna*), i hvilken de som enkelte forestillede Mennesker ere saaledes forenede, at deres Selvopholdelsesdrift gennem dette Fælles er en Drift til Opholdelse af de andre Menneskers Natur; og lader al Begrændsning, endog den, der synes at antage positive Former, som Forbrydelsen, forsvinde som et blot Negativt, saa hævder dog paa den anden Side Enkelthedens Adskillelse sig: det, der hørte med til det menneskelige Væsen, sættes som noget Sjeldent (*Eth. IV. App. c. 13. V, 42. schol.*), og det, der opfattedes som et Forsvindende, faaer Magt til at fastholde Tanken, saa at denne, paa det forsvindende Grundlag, kan opføre en Art Pædagogik og en Politik, og selv hvor den menneskelige Aand er opfattet i sin Frihed og i sin Væren i Gud, bevarer den endnu sin bestemte Existents i den guddommelige intellectus (*Eth. V. 40. schol.*). Den samme Trang, der paa det rent Metaphysiske Gebeet tvang Endeligheden frem, gjør sig her gjældende; men den har her faaet en større Intensitet ved den ubevidst virkende Sympathie for det Humane.

Som en Forberedelse til den sande Opfattelse af den menneskelige Frihed udvikler Spinoza først hvad Fornuften foreskriver med Hensyn til Affecterne, og da herved en Maalestok for Bedømmelsen af dem er givet, bestemmer han dem som gode eller onde efter deres Overensstemmelse med den menneskelige Natur, og idet gjennem disse Udviklinger Forholdet kommer frem mellem den Frie og Trællen, er Veien banet til, afgjørende at lade Befrielsen vise sig som en værende Frihed.

Bestemmelsen af, hvad Fornuften fordrer af os med Hensyn til Affecterne, bliver, idet »Fornuftens Fordring« og »Naturens Attraa« er den samme Ting benævnt med to Navne, ensbetydende med hvad der følger af det menneskelige Væsens Begreb, *idea hominis*, der ikke er et Imaginationens Ideal¹⁾, men Udtrykket for det menneskelige Væsen

¹⁾ Et saadant danne vi f. Ex. naar vi, efter forvirrede Billeder af mange enkelte Menneskers ydre Skikkelse, danne en universel Fore-

som *res particularis æterna* (jfr. de intell. emend. S. 388 f.). Dette opstilles som *exemplar humanæ naturæ, quod intueamur* (Eth. IV. præf.), og idet det som enkelt forestillede Menneske refereres til det, som til sin Sandhed, kunne de ellers kun subjective og relative¹⁾ Betegnelser:

stilling om Mennesket, og nu referere de enkelte Mennesker til dette Ideal.

¹⁾ Saaledes som disse Begreber i Regelen opfattes, betegne de intet Reelt i Tingene, betragtede i og for sig; men ere kun Forestillingsmodi, som vi danne efter Tingenes tilfældige Forhold til os (saaledes, at den samme Ting kan kaldes god, ond eller ligegyldig efter vor individuelle Forskjellighed), eller idet vi sammenligne Tingene indbyrdes eller med en universel Forestilling, og nu opfatte det, at den enkelte udtrykker mindre Realitet, som en Mangel ved dens Væsen. Men idet den samme Nødvendighedens Lov behersker Alt, og idet Alt, hvad der er og skeer, afhænger af den uendelige guddommelige Naturs Nødvendighed, saa bliver Alt fuldkomment efter sit Væsens Grad (thi Fuldkommenhed er liig Realitet, Væren), der bliver ikke Plads for noget Ufuldkomment, der tilkommer ingen Tings Natur Andet end hvad der efter Tingenes Sammenkjædning følger af den virkende Aarsags Bestemthed, og hvad der følger af den, skeer nødvendigviis. Intet kan skee imod Guds Villie, d. e. imod den guddommelige Naturs Lov, ikke engang det, vi kalde Forbrydelser o. desl.; thi det udtrykker ikke en Væsensbestemmelse, et Positivt, men kun en Negation. I Neros Modermord var saaledes det Positive ikke Forbrydelsen, men den ydre Handling og Forsættet, der vare lige med Orests Handling og Forsæt. Det, der constituerede Forbrydelsen, var det, at han ved denne Handling viste sig utaknemmelig, ulydig og uden Medlidenhed. Men Intet af dette udtrykker Væsen, og derfor er Gud ikke Aarsag dertil, uagtet han er Aarsag til Neros Handling og Forsæt. Det Negative i Handlingen forsvinder idet den føres tilbage til Gud, ligesom det Negative i de uadæquate Ideer forsvinder ved denne Tilbageførelse, og ligesom Begrændsningen og Negationen i de endelige modi ophæves, idet de, under deres tilsyneladende Enkelthed og uendelige Forandring, sees at være med ophævet Begrændsning i det uforanderlige, uendelige Ene. I den uadæquate, ufuldkomne Erkjendelse ligger altsaa Oprindelsen til alle hine Forestillingsmodi, og de tabe deres Betydning med den (jfr. Eth. I, 36. schol. IV. præf. 64, 73 schol. De intell. emend. pag. 360. Cog. metaph. I, c. 6. II, c. 8. Princ. phil. Cart. I, 4 ax. 4. Ep. 32. 34. 36. tr. polit. II, 8. tract. theol. polit. pag. 177.)

Godt og Ondt, Fuldkomment og Ufuldkomment finde en fra det Enkeltes Synspunkt berettiget Anvendelse paa det, der nærmer til eller fjerner fra dette Forbillede, saaledes, at Godt bliver det, som vi med Vished vide at være nyttigt for os, Ondt det Modsatte (Eth. IV. def. 1 og 2)¹⁾.

Fornuften kan ikke fordre Noget, der strider imod Naturen; da derfor Enhver efter sin Naturs nødvendige Love attraaer det Nyttige og flyer det Skadelige, saa maa Fornuften fordre, at Enhver skal elske sig selv, at han skal søge det, der i Sandhed er ham nyttigt, at han skal attraae hvad der fører til en større Fuldkommenhed, og, i Almindelighed, at han skal stræbe efter, saavidt hans Magt naaer, at bevare sit Væsen. Dette er Fornuftens Fordring fordi det er Naturens Nødvendighed. Denne Stræben er selve Dyden. Dyden er liig med selve Menneskets Væsen opfattet som activt²⁾, altsaa med humana potentia. Da den er Eet med selve Menneskets Væsen, attraaes den for sin egen Skyld, og Grundattraaen: Attraaen efter Selvbevarelse, bliver dens første og eneste Grundlag, da det at være er Betingelsen for at være lykkelig, at handle vel og at leve vel³⁾. — Idet Dyden sættes som Eet med potentia, kan

¹⁾ Godt bliver saaledes det, der disponerer det menneskelige Legeme til at paavirkes og virke paa mange Maader, idet Aandens Kraft til at percipere svarer til Legemets Kraft til at handle. Ligeledes er det godt, der bevarer Forholdet i Bevægelse og Hvile mellem Legemets Dele, da en Forandring i dette Forhold tilintetgjør det menneskelige Legeme og bringer det til at gaae over i en anden Form. (Dette er Døden, men Dødens Begreb faaer for Spinoza et større Omfang end der almindeligen gives det, idet det ikke blot betegner Forvandlingen til et Liig, men enhver Forandring af et saadant Omfang, at Naturen viser sig som en anden, Eth. IV, 39. schol.). — Ogsaa maa alt det være nyttigt, der beforder Menneskenes Forening, medens det Modsatte er skadeligt (Eth. IV, 38—40).

²⁾ Eth. IV. defin. 8: Per virtutem et potentiam idem intelligo; hoc est: virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quædam efficiendi, quæ per solas ipsius naturæ leges possunt intelligi.

³⁾ Eth. IV, 20. schol.: nemo igitur, nisi a causis externis victus, suum utile appetere sive suum esse conservare negligit.

kun den handle dydigt, der har adæquate Ideer; thi kun forsaavidt vi have disse ere vi handlende (*„nos eatenus tantummodo agimus quatenus intelligimus.“* Eth. IV, 24. dem.). Det fuldstændige Udtryk for den dydige Handlen bliver altsaa: *ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, ex fundamento proprium utile quærendi* (Eth. IV. 24). Ratio udtrykker nemlig Aanden forsaavidt den begriber klart og tydeligt¹⁾. Og idet den kun kan bekræfte sit eget Væsen, kan det, hvorefter den byder os at stræbe, kun blive at begribe (intelligere), og kun det, der fører hertil, eller forhindrer heri, kunne vi med Vished vide at være godt eller ondt. Det Gode er altsaa Erkjendelsen²⁾, det høieste Gode den høieste Erkjendelse: Erkjendelsen af Gud, og Aandens høieste Dyd er at erkjende Gud (Eth. IV. 28)³⁾.

¹⁾ Idet Fornuften opfatter Tingene under Evighedens og Nødvendighedens Form, opfatter den dem ikke i Relation til Tiden, der kun er en Imaginationens Bestemmelse, og maa derfor foretrække det større Gode for det mindre, det mindre Onde for det større uden Hensyn til om de ere nærværende eller tilkommende (Eth. IV. 62. 65 f.).

²⁾ Paa dette Punkt træde Spinozismens Motiver og eiendommelige Charakter frem for afgjørende at hævdes ved Ethikens Afslutning. — Spinoza udvikler ikke det Legemliges Forhold til den Sætning, at Erkjendelsen er Selvopholdelsens egentlige Maal.

³⁾ *Hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quæ sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adæquate concipiendum* (Eth. IV. App. c. 4). — *Nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonæ sunt, quatenus hominem juvant ut mentis vita fruatur, quæ intelligentia definitur. Quæ autem contra impediunt, quominus homo rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus* (ibid. c. 5). — *Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quæ ex Dei intuitiva cognitione oritur. — Intellectum perficere nihil — aliud est, quam Deum, Deique attributa, et actiones, quæ ex ipsius naturæ necessitate consequuntur, intelligere. — In hoc uno (scilicet intellectum perficere) summa hominis felicitas seu beatitudo consistit* (ibid. c. 4).

Ligesaa nødvendigt som det, Fornuften foreskrev med Hensyn til os selv, fulgte af vort Væsens Begreb, følger det, den foreskriver med Hensyn til Forholdet til Andre, af de almindelige Begreber. Idet Tingene kun ere enkelte og forskellige ved Begrændsningens Negation, og denne er Kilden til impotentia, der er Magtens $\circ$: Dydens Modsætning, saa maa, jo mere Begrændsningen hæves, Afmagten hæves og Dyden tilnærmes, idet vor Handlekraft forøges ved Forbindelse med det Ensartede. Det, hvis Natur var absolut forskjellig fra vor, kunde hverken være nyttigt eller skadeligt; det, der stemmer overens med vor Natur, maa være nyttigt $\circ$: godt, idet der bliver en Enhed i den fælles Natur, saa at den ene Tings Selvopholdelsesattraa umiddelbart kommer den anden tilgode¹⁾. Nyttens tiltager i samme Grad som Overensstemmelsen, saaledes, at naar to Individuer, der fuldkommen vare af samme Natur, forenedes, saa vilde de danne et Individuum, der havde dobbelt saa stor Magt som det enkelte. For Mennesket er derfor Intet nyttigere end Mennesket, og Menneskene kunne ikke ønske noget Bedre for at vedligeholde deres Væsen, end at de alle stemmede saa fuldkommen overens i Alt, at Alles Sjæle og Legemer ligesom dannede een Sjæl og eet Legeme, og at de alle i Forening, saavidt de formaaede det, stræbte at bevare deres Væsen og at fremme det fælles Nyttige. Men som beherskede af Affecter, kunne Menneskene ikke siges at stemme overens i Natur; thi dette er en positiv Bestemmelse, Affecten (som impotentia)²⁾ en negativ. Endog det enkelte Menneske stemmer i den Tilstand ikke overens

¹⁾ Denne Begrundelse er af Betydning for Spinozas Opfattelse af det Fælles (commune). Den enkelte Ting er i sin Selvopholdelse umiddelbart Eet med den anden idet det Fælles er deres positive Enhed (Eth. IV, 31 dem. jfr. 35 dem.).

²⁾ Eth. IV. 37. schol. 1: impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quæ extra ipsum sunt, duci se patiat, et ab iis ad ea agendum determinetur, quæ rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quæ ipsa ipsius natura, in se sola considerata, postulat.

med sig selv, endnu mindre de forskjellige, der ved Liden- skaberne kunne blive hverandre modsatte. Kun som ledede af Fornuften stemme de med Nødvendighed overens; thi kun de fornuftige Handlinger begribes ved den menneske- lige Natur alene som nærmeste Aarsag, og idet Fornuftens Erkjendelse af det Gode og Onde nødvendigviis er sand, saa maae de Handlinger, der fremgaae af Fornuften, nødvendig- viis indeholde hvad der er et Gode for den menneskelige Natur, og altsaa for ethvert Menneske (jfr. S. 122 f., Anm. 1 S. 126). Idet den Enkelte ledes af Fornuften, bliver hans Stræben efter det for ham Nyttige umiddelbar nyttig for de Andre og desto nyttigere jo stærkere den er. I Fornuften, der udtrykker den fælles menneskelige Natur, er nemlig Ad- skillelsen hævet, og Selvopholdelsesdriften ikke længere egoistisk. Den Fornuftiges, og den Dydiges, høieste Gode: Erkjendelsen af Gud, det fuldkomneste Væsen, uden hvilket Intet kan være eller begribes, maa være fælles for Alle og kunne besiddes af Alle, »thi det hører til den menneskelige Aands Væsen at have en adæquat Er- kjendelse af Guds evige og uendelige Væsen« (Eth. IV. 36. schol.). I den Attraa, med hvilken den Fornuftige attraaer dette Gode for sig selv, ligger ogsaa umiddelbart Attraaen af det for de Andre, og det i desto høiere Grad jo større Gudserkjendelsen er¹⁾. Paa dette Punkt viser sig saaledes Betydningen af Samfundsforholdet mellem Menneskene (see næste Capitel), og den sande Betydning af Reli- gionen: »hvad vi attraae og virke, hvad vi ere Aarsag til forsaavidt vi have Ideen om Gud, eller forsaavidt vi erkjende Gud, henregner jeg til Religionen« (Eth. IV. 37. schol. 1)²⁾. Det viser sig ligeledes her, at der ogsaa gives Af- fecter, der have deres Oprindelse fra Fornuften,

¹⁾ En Gradation i Gudserkjendelsen faaer kun sin Betydning for den almindelige Forestilling, ikke for Spinozas eiendommelige Opfattelse; jfr. Cap. 8.

²⁾ jfr. Eth. IV, 73. schol.: vera vita et religio. Om Religionen i Ordets sædvanlige Betydning jfr. Cap. 7.

og ere active. Disse maae henføres til de to af Grund-affecterne: Attraa og Glæde; thi Sorgen forudsætter en Liden. Den af Fornuften opstaaede Attraa kalder Spinoza fortitudo (idet den udtrykker Menneskets Magt) og deler den i: animositas o: den Attraa, ved hvilken man stræber at bevare sin Væren alene efter Fornuftens Forskrift; — og generositas o: den Attraa, ved hvilken man stræber efter, alene efter Fornuftens Forskrift at forbinde de andre Mennesker med sig i et Venskabsforhold (Eth. III. 59. schol.)¹⁾. Generositas bliver saaledes ikke forskjellig fra pietas o: den Attraa efter at gjøre vel, der fremkaldes derved, at vi leve efter Fornuftens Bydende²⁾, eller fra honestas, der i Eth. IV. 37. schol. 1. defineres ganske paa samme Maade som den³⁾.

Anvendes Bestemmelserne Godt og Ondt paa de enkelte Affecter, saa maa Consequentsen blive, at de af dem kaldes gode, der betegne en Magt, de derimod onde, der betegne en Afmagt⁴⁾. Dyden bestemtes jo som Magt, som Selvhævdelse (opfattet i den rette Betydning), ikke som Selvtilintetgjørelse; thi intet Positivt hæves ved Enheden med Substantsen. De Affecter, der udtrykke Selvhævdelsen, ere gode, idet de udtrykke en Overgang til en større Fuldkommenhed; de, der udtrykke en Hæmmen af vort Væsens

¹⁾ Modificationer af animositas blive: temperantia, sobrietas, animi præsentia o. s. v., af generositas: modestia, clementia o. s. v.

²⁾ Denne Villie er afhængig af idea Dei, der sættes som liig med spiritus Christi. Eth. IV. 68. schol.

³⁾ honestum kaldes det, som de af Fornuften ledede Mennesker rose, turpe det, der forhindrer Venskabsforholdet (Eth. IV. 37. schol. 1). Probi kaldes de, der have en klar Idee om Gud, ved hvilken alle deres Handlinger og Tanker bestemmes; improbi de, der ikke besidde Gudsideen (qui Dei ideam haud possident) men kun Ideerne om de jordiske Ting, ved hvilke deres Handlinger og Tanker bestemmes (Ep. 36).

⁴⁾ „nostræ actiones, hoc est, cupiditates illæ, quæ hominis potentia seu ratione definiuntur, semper bonæ sunt, reliquæ autem tam bonæ quam malæ possunt esse“ (Eth. IV. App. Cap. 3).

Grundstræben, der kun kan finde Sted udenfra¹⁾, ere onde. Gode ere derfor Glæde, hilaritas, og den Attraa og den Selvfølelse, der opstaaer af Fornuften²⁾; onde ere ikke blot Affecter som Sorg, Melancholie, Had, Fortvivlelse, Stolthed og den med denne og med Misundelse beslægtede Ringeagt for sig selv (abiectio), men ogsaa saadanne, der, om de end hos det ikke af Fornuften ledede Menneske kunne blive nyttige som Modvægt mod modsatte og skadeligere, dog indeslutte en Sorg, og derfor i og for sig ere skadelige, saaledes: Frygt, Haab, Ydmyghed, Anger, Medynk, Undseelse. Saadanne Affecter, der referere sig til en partiel Affection, der kan faae Overmaal, som Lystfølelse og Smertefølelse (titillatio og dolor), kunne per accidens baade blive gode og onde, dog er hiin nærmest god, denne ond. Attraaerne ere i det Hele gode eller onde eftersom de opstaae af Affecter, der ere gode eller onde. Men alle de, der opstaae af Affecter, der ere passiones, ere blinde, og vilde ikke være til nogen Nytte for Menneskene, naar de let kunde ledes til at leve efter Fornuftens Bydende, thi ved Fornuften kunne vi bestemmes til alle de Handlinger, til hvilke vi bestemmes af en Affect, der er en Liden (Eth. IV, 59)³⁾.

¹⁾ Eth. IV. App. c. 6: quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturæ, cuius legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pæne sese accommodare cogitur.

²⁾ Eth. IV, 45. schol. 2: quo maiori lætitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est.

³⁾ I enhver lidende Tilstand er nemlig vor Handlekraft mindre end den, der følger af vor Naturs Nødvendighed, betragtet alene i sig selv (Eth. IV. 59). Ogsaa Glæden er en passio forsaavidt vor Handlekraft ikke forøges til det Punkt, at den begriber sig og sine Handlinger adæquat (Eth. IV. 59. dem.). Overgangen til en større Fuldkommenhed er altsaa, paa de lidende Tilstandes Gebeet, kun Overgangen til en mindre Ufuldkommenhed. Det positive Udtryk faaer kun Betydning saalænge Forestillingen om et værende

Gjennem disse forberedende Udviklinger viser Forskjellen sig nu mellem den Frie og Trællen (den Vise og den Uvidende), og af denne giver Spinoza, inden han gaaer over til sin Ethiks afgjørende Afslutning, en Skildring (Eth. IV, 67 ff.), i hvilken Endelighedens og Relativitetens Sphære endnu ikke er forladt saaledes som den bliver det ved hin Afslutning. Medens Trællen ledes af Affecten, bestemmes ved ydre Aarsager, og derfor, hvad enten han vil eller ikke, maa gjøre hvad han ikke forstaaer, saa ledes den Frie kun af sit eget Væsen, Fornuften, den klare og tydelige Erkjendelse, og gjør derfor kun det, han erkjender for det Væsentlige, og af den Grund attraaer (Eth. IV. 66. schol.). Idet han kun bestemmes ved Fornuften, der er hans Væsen, og idet Fornuften er Aanden som activ, saa kunne ingen andre Affecter findes hos ham end Glædens og den fornuftige Attraaes active Affecter¹⁾. Han ledes altsaa ikke af Frygt til det Gode, thi Frygten er en Sorg, men hans Attraa søger directe det Gode, da den opstaaer af Erkjendelsen af dette, der er Eet med Glædens Affect som bevidst (see ovenfor S. 120). Ligeledes flyer den kun indirecte det Onde, da Erkjendelsen af dette, som den bevidste tristitia, er en uadæquat Erkjendelse²⁾. Han tænker mindst

Endeligt fastholdes; idet denne Forestilling opløser sig, maa først det positive Udtryk ombyttes med det negative, og derpaa Overgangen idethele vise sig som et Negativt, et Ikke-Værende (jfr. Cap. 8.).

1) jfr. Eth. IV. App. c. 25: in communibus — colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit: at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines, non ex metu aut aversione, sed solo lætitiæ affectu moti, ex rationis præscripto, quantum in se est, contentur vivere.

2) Erkjendelsen af det Onde er en uadæquat Erkjendelse fordi den er liig med den bevidste tristitia. Sorgen er nemlig en Overgang til en mindre Fuldkommenhed, der ikke kan forstaaes ved Menneskets Væsen alene og derfor er en passio, der afhænger af uadæquate Ideer, saa at Erkjendelsen af den kun kan blive uadæquat. Havde vi kun adæquate Ideer 3: fødtes vi som frie, vilde vi ikke danne

af Alt paa Døden, hans Visdom er en Tænken over Livet (vitæ meditatio). Han lader sig ikke paavirke af de Ufries Affecter, men stiller Kjærlighed¹⁾ og Høimodighed imod Had; han bevarer Uafhængighed af de Uvidende, han er ene istand til Taknemmelighed; han handler altid med Troskab; han er friere i Staten, hvor han lever efter den fælles Beslutning, end i Ensomheden, hvor han kun adlyder sig selv; han hader Ingen, misunder Ingen, foragter Ingen, vredes paa Ingen; hvad han attraaer for sig selv, attraaer han ogsaa for de Andre; han overveier fremfor Alt, at Alt følger af den guddommelige Naturs Nødvendighed²⁾, og at hvad han derfor forestiller sig som besværligt og ondt, og hvad der synes ugudeligt, uretfærdigt, forfærdeligt og skjændigt, kun gør det fordi han betragter Tingene forvirret og lemlæstet, og derfor stræber han først og fremmest at begribe Tingene som de ere i sig, og at fjerne Hindringerne for den sande Erkjendelse, som Had, Vrede, Misundelse, Spot, Hovmod o. desl., og, saavidt det staaer til ham, at handle vel og at være glad (Eth. IV, 73. schol.); thi derved udtrykker han sit Væsen, Fornuften.

Den menneskelige Frihed er saaledes seet i sin Modsætning til Menneskets Trældomstilstand indenfor Endelighedens Gebeet: det staaer nu kun tilbage, at see Mennesket som frit i dets evige og nødvendige Forhold til Gud, den

Begrebet Ondt, og altsaa heller ikke dets Modsætning: Begrebet Godt (Eth. IV. 64. 68).

¹⁾ Eth. IV. App. c. XIX—XX sættes animi libertas som Grund til Kjærlighed. — Voluntas constans et in omnibus determinata opfattes som en Egenskab ved intellectus. Ep. 60.

²⁾ Eth. IV. App. c. 32: Quod (o: at vi som Deel af Naturen maa følge dens nødvendige Orden) si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quæ intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus, nihil appetere, nisi quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque, quatenus hoc recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturæ convenit.

eneste causa libera, og at lade dette Forhold kaste et Lys tilbage paa det under Hensynet til den almindelige Forestilling Udviklede. Men paa dette Punkt er det det passende Sted til at indskyde Spinozas Lære om Staten og Religionen, der, idet den tager denne Forestilling til Udgangspunkt, supplerer det nyligt Udviklede, og tillige indirecte baner Veien for den fuldstændigere Forstaaelse af Læren om den evigt værende menneskelige Frihed, som Spinoza udvikler i Ethikens sidste Bog.

Syvende Capitel.

Naturretten. Religionen.

Spinozas Lære om Samfundsforholdet tager, ligesom den egentlige Ethik, sit Udgangspunkt fra Mennesket, forestillet som en enkelt modus, som et afhængigt Led i Naturens Orden, i Aarsagernes og Virkningernes uendelige Kjæde. Opfattet som saadant er Mennesket (jfr. forrige Capitel) behersket af den ydre Nødvendigheds almindelige Lov; det er bestandig bestemt ved passive Affecter, der virke efter deres matematisk beregnelige Styrkeforhold, og, ved den Magt, de modtage fra de ydre Aarsager (jfr. Eth. IV, 3. 6), ere istand til at overvælde selve Erkjendelsen af det Gode og Onde, der kun virker mod dem forsaavidt den selv antager Affectens Form. Mennesket er her ligesom en af de flygtige Figurer, der ved Bevægelsens Love dannes i den uendelige Udstrækning, for atter at omformes og tilsidst at forsvinde i dennes Enhed idet Begrændsningen som blot negativ forsvinder. Fra hint Synspunkt, der er Imaginationens, saae vi, at Befrielsen fra Affecterne, fra Trældoms-tilstanden, staaer som et Maal, der kun tilnærmelsesviis kan naaes, da det Endelige som Endeligt ikke kan blive con-

gruent med det Uendelige, og under den relative Forskjel mellem Trællen og den Frie, den Uvidende og den Vise, udgjøre de Frie og Vise kun et lille Antal. Idet derfor den menneskelige Natur ved Selvhævdelsesdriften stræber efter den Enhed, der forøger dens Magt, saa maa det, der skal kunne indvirke paa alle Mennesker, og være istand til at danne Grundlaget for det Samfundsforhold, der, som Erfaringen viser, findes overalt, ikke blot hos civiliserede Mennesker, men hos Barbarer, ikke være det Fornuftige alene, men Affecten. Affectens Begreb maa derfor blive Udgangspunktet for Læren om Staten; i dens mekaniske Love maae Lovene søges for Statens Tilbliven og Vedvaren, og da Mennesket som bestemt ved den er enkelt og isoleret, maa den individuelle Selvopholdelsesdrift, den egoistiske Attraa, danne Grundlaget, Naturlove, ikke ethiske Love, blive det Bestemmende. Men ligesom vi i Læren om Erkjendelsen og Affecterne saaer, at Opfattelsen af Mennesket som enkelt op-hævede sig selv, saaledes ville vi ogsaa see det her. Gjennem Affecten som det Phænomenale ville vi see Menneskets sande Væsen, Fornuften, i hvilken alle Mennesker ere i Enhed, virke som Foreningens dybere Grund og bestemme dens Væsen og Øiemed. Strømningen gaaer her, som overalt hos Spinoza, tilbage til Enheden i det Uendelige, og om denne Enhed end paa dette Gebeet efter Sagens Natur ikke naaes, saa antydes den dog, og de dragne Linier convergere forat mødes i eet Punkt ved Ethikens Afslutning. Mod dette Punkt vil derfor Udviklingen vise hen; men af de tidlige udviklede nødvendige Inconsequentser i Spinozas Lære om det Endelige vil det blive Følgen, at dette hyppigt fastholder Tanken som om det havde Virkelighedens Gyldighed, og at hint Punkt kun sees som i det Fjerne.

Idet Læren om Samfundet gaaer ud fra det enkelte, ved Naturens almindelige Love beherskede Menneske, maa dettes Væsen først bestemmes i denne Isolereethed, Menneskets Naturtilstand. Bestemmelsen hentes fra det almindelige metaphysiske Forhold mellem Gud og de enkelte

Ting. Da disse kun have Existents og Vedvaren ved Guds evige Magt, saa er de naturlige Tings Magt, ved hvilken de ere og virke, selve Guds (Naturens) Magt. Men da Gud har Ret til Alt, og hans Ret er liig hans Magt, betragtet som absolut fri, saa bestemmes den naturlige Tings Ret til at existere og handle ved dens Magt, der udtrykker Guds absolute frie Magt paa en bestemt Maade. Jus naturæ¹⁾ er altsaa Naturens Magt (naturalis potentia) og dens Love, efter hvilke Alt skeer, og som ikke forstyrres af en indbildt menneskelig Frihed. Hvad ethvert enkelt Individ gjør efter sin Naturs Love, det gjør det med den fuldkomneste Naturens Ret (summo naturæ jure). Men som Deel af Naturen er Mennesket ikke blot bestemt ved Fornuften, men ogsaa ved Lidenskaberne; i begge Tilstande virker Selvopholdelsens Attraa, og i begge er den et Udtryk for vis naturalis; thi om end Lidenskaberne, refererede til Menneskene alene, ere passiones, saa ere de dog bestemte ved Naturens Love, Virkninger af Naturens Magt, og i samme Forhold som denne udtrykkes ved dette eller hint Menneskes Natur, deltager Mennesket i Naturens Ret, der ikke skilles fra Magten. Det gjør derfor ingen Forskjel, om Mennesket er viist eller uvidende; hvad det i begge Egenskaber attraaer og handler, det attraaer og handler det med Naturens fulde Ret (tract. polit. II, 8). I denne Tilstand bliver altsaa Egoismen det Enebestemmende, Enhver bindes kun ved sin egen Attraa²⁾. Et Løfte f. Ex. om at gjøre Noget, man efter sin Ret kunde undlade, har altsaa

¹⁾ „Naturen har Ret til Alt“; tract.-theol.-polit. pag. 175. Som Synonymer sættes sammesteds: jus naturæ, institutum naturæ, regulæ naturæ uniuscuiusque individui.

²⁾ Eth. IV. 37. schol. 2.: Existit unusquisque summo naturæ jure, et consequenter summo naturæ jure unusquisque ea agit, quæ ex suæ naturæ necessitate sequuntur, atque adeo summo naturæ jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suæque utilitati ex suo ingenio consulit, seseque vindicat, et id, quod amat, conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur. jfr. Eth. IV. App. c. 8.

her kun Gyldighed saalænge den Lovendes Villie er uforandret. Den, der har Magt til at bryde Løftet, har i Virkeligheden ikke opgivet sin Ret, men kun »givet Ord«. Naar han derfor indseer eller troer at indsee — og efter Naturens Ret er han Dommer i sin egen Sag — at han ved at opfylde Løftet vil have mere Skade end Nytte, saa vil han bryde Løftet, og gjøre dette efter Naturens Ret (II, 12).

Denne jus naturæ, »under hvilken alle Mennesker fødes, og de fleste leve«, forbyder derfor Intet uden hvad Ingen attraaer og Ingen formaaer, hverken Strid eller Had, eller Vrede, eller Svig, eller overhovedet Nogetsomhelst, hvortil Attraaen tilskynder. »Og dette er ikke forunderligt; thi Naturen omfattes ikke af (non continetur) den menneskelige Fornufts Love, der kun tage Hensyn til Menneskenes sande Nytte og Opholdelse, men af uendelig mange andre, der have Hensyn til den evige Orden i hele Naturen, i hvilken Mennesket er en lille Deel, og af hvilken Orden, som vi kun kjende ufuldstændig, ethvert Individ med Nødvendighed bestemmes i sin Existents og Virken«¹⁾.

Idet Menneskene saaledes kun ere egoistisk bestemte ved Affecterne, ere de forskjellige og hverandre modsatte²⁾, og saaledes farligere for hverandre end noget andet Væsen. Menneskene ere af Naturen Fjender (tr. polit. II, 14); thi den er meest min Fjende, hvem jeg i høieste Grad maa frygte og vogte mig for. I dette Fjendskabsforhold staaer hver Enkelts Selvopholdelsesattraa i Modsætning til alle de Andres, hans Ret staaer imod deres, det bliver derfor umuligt for den Enkelte at hævde sin Ret, eftersom denne bestemmes ved Magten, og den Enkeltes Magt er

¹⁾ jfr. tract. polit. II, 1—8; tract. theol.-pol. pag. 176 ff. — De sidst citerede Sætninger faae deres Gyldighed idet Menneskene opfattes som enkelte imellem utallige andre Enkeltheder, og idet Forskjellen mellem ratio som »universel Erkjendelse« og den intuitive Viden fastholdes.

²⁾ Lededes de alene af Fornuften, vilde deres Attraa og Ret ikke komme i Collision (Eth. IV. 37. schol. 2).

utilstrækkelig ligeoverfor alle de Andres. Naturretten existerer derfor mere i Forestillingen end i Virkeligheden (*opinione quam re*); den Enkeltes Magt bliver hæmmet ved Frygten, og med Magten formindskes Retten. Saaledes viser det sig ogsaa her, hvorledes Opfattelsen af den Enkelte som Enkelt er usand og hæver sig selv. Kun ved Foreningen med de Andre, ved Ophævelsen af den isolerede Existents, bliver Retshævdelsen og et menneskeligt, navnlig et fornuftigt, Liv muligt, idet Forbindelsen med det med os Lige giver større Magt, og altsaa ogsaa større Ret. Attraaen efter Selvopholdelsen driver derfor med Nødvendighed til Attraaen efter Forening¹). Og denne Attraa fremgaaer med en saadan Styrke af Frygten for Ensomheden, at alle Mennesker maa siges, af Naturen at attraae Samfundsforholdet (*status civilis*), og at de aldrig fuldstændig kunne ophæve dette (*tr. polit. VI, 1*). Hos Mennesket, betragtet som bestemt ved Affecterne, maa nu en Affect (som Frygt, Haab, Hævngjerrighed), ikke Fornuften, fremtræde som det, der tilskynder til Forening og sikkrer denne²).

¹) *Tract. polit. II, 15: concludimus, jus naturæ, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habeant communia, qui simul terras, quas habitare et colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere et ex communi omnium sententia vivere possunt.*

²) Forat de enkelte Mennesker kunne være trygge og have Tillid til hverandre, maa deres Affecter beherskes ved en Affect, og dette skeer ved Statens Magt, der indgyder Frygt (*Eth. IV, 37. schol. 2*). — I det Hele bliver det, ved Indretningen af Staten og ved Hensynet til dens Bevaring, det Væsentlige, at beregne Affecternes Balance, og at indrette Staten saaledes, at Realisationen af det for den Nyttige, baade hvad de Herskende og de Beherskede angaaer, er sikkert, hvilket end deres Sindelag er, enten de altsaa gjøre det frivillig eller tvungne gennem Affecterne. Intet, der vedkommer det almindelige Vel, bør overlades til en Enkelts Paalidelighed (*fides*); thi derved vilde Statens Bestaaen være priisgivet Tilfældet, medens Opgaven netop er at bevare den, da Statens Opløsning ikke gaaer for sig uden de voldsomste Omvæltninger, og med Hensyn til Statens Sikkerhed gjør det ingen Forskjel, ved hvilket Sindelag Menneskene bevæges til at bestyre den vel, naar den kun bestyres vel.

Men den dybere Grund til Foreningen ligger i Fornuften; thi idet den Fornuftige er meest *sui juris* (II, 11), saa maa Attraaen efter at hævde sin Ret tillige blive en Attraa efter det Fornuftige, og dette var jo (see forrige Capitel) det i alle Mennesker Lige, der som den menneskelige Naturs Enhed forener dem i det høieste Godes Enhed. Denne dybere Grund for Foreningen vil da ogsaa blive det, der bestemmer dens Øiemed, og som væsenlig og positivt sammenholder den (jfr. det Efterfølgende).

Idet nu den Enkelte, forat forøge sin Magt og hævde sin Ret, indgaaer Forening med Andre, opgiver han sin Existents som isoleret, og eksisterer fra nu af kun som et Led af Samfundet. Hans Rets Omfang bestemmes ved Forholdet til Samfundets Magt, han har nu kun den *jus in naturam*, som den fælles Ret (*jus commune*) indrømmer ham. Han er forpligtet til at gjøre hvad der paalægges ham ved fælles Beslutning, og kan med Rette tvinges dertil. Den fælles Ret, der bestemmes ved Mængdens Magt, er Statsmagten (*imperium*)¹⁾, hvilken den besidder absolut, der ved fælles Overenskomst har Bestyrelsen af Staten. Tilstanden i Samfundet er, i Modsætning til Naturtilstanden (*status naturalis*), en *status civilis*; hele *imperii corpus* er *civitas*²⁾; dens fælles Anliggender, der ere afhængige af den, som har Herredømmet, er *res publica*. Borger (*civis*) er den, der i Kraft af *jus civile* nyder Statssamfundets Fordele. Undersaat (*subditus*) kaldes han forsaavidt han er pligtig at adlyde Statens Love og Institutioner. Fjende (*hostis*) er Enhver, der lever udenfor Staten og ikke er Bundsforvandt.

„Thi Aandens Frihed eller Styrke (*fortitudo*) er en privat Dyd, men Statens Dyd er Sikkerheden“ (tract. polit. I, 6. VI, 3. X, 4. 9).

¹⁾ Tract. polit. III. 2: *imperii seu summarum potestatum jus*. — I Samfundet opstaaer Begrebet om en *persona civilis* (en Collectivpersonlighed), til Forskjel fra *persona naturalis*, tract. polit. X, 2.

²⁾ *Civitas* er: *societas legibus et potestate sese conservandi firmata*. Eth. IV. 37. schol. 2.

Først i dette nye Forhold faae Bestemmelserne peccatum, justitia o. desl. Betydning. I Naturtilstanden gives der ingen Forseelse (peccatum o: actio, quæ jure fieri nequit), eller, hvis Nogen forseer sig, forseer han sig imod sig selv, ikke mod Andre; thi Naturens Lov forbyder kun hvad Ingen formaaer. Ogsaa de af Affecterne ledede Mennesker følge Naturens nødvendige Orden o: Guds institutum, der er evig og ikke kan krænkes, og deraf følger: »at den Uvidende og aandeligt Afmægtige efter Naturens Ret ikke er mere forpligtet til at indrette sit Liv viseligt end den Syge til at leve med et sundt Legeme.« Begrebet Forseelse kan først blive forstaaeligt i Samfundet, hvor det ved hele Statens fælles Ret bestemmes hvad der er godt og hvad der er ondt, og Ingen gjør Noget med Ret, uden hvad han gjør med det fælles Samtykke¹⁾. Efterfølgelsen af denne fælles Villie²⁾ er Lydigheden (obsequium), der kun forsaavidt kan bestemmes som Villien til at følge Fornuftens Bud (hvilket er den sande Frihed), som en virkelig Statsenhed kun kan tilveiebringes ved fornuftige Retsbestemmelser, og den bedste Stats Retsbestemmelser maae fastsættes efter Fornuftens Bydende.

Hvad der gjælder med Hensyn til Forseelse og Lydighed, gjælder ogsaa med Hensyn til Retfærdighed og Uretfærdighed. I Naturtilstanden gives der Intet, der kan siges med Rette at være den Enes og ikke den Andens; men Alt tilhører Alle forsaavidt de have Magt til at hævde det for sig. Men i Staten, hvor det ved den fælles Ret bestemmes, hvad der tilhører den Enkelte, der kaldes den retfærdig, der har en bestandig Villie til at give Hver Sit, uretfærdig den, der stræber at tilegne sig hvad der er en Andens.

¹⁾ Peccatum bliver altsaa liig med inobedientia, meritum med obedientia (Eth. IV. 37. schol. 2).

²⁾ Denne er lex civilis, der afhænger af Menneskenes Godtbefindende, medens lex naturalis afhænger af Naturens Nødvendighed; jfr. tract theol.-polit. pag. 43.

Idet den almindelige Sætning, at Ret bestemmes ved Magt, ligesaavel gjælder om Samfundet som om den Enkelte, saa giver dets overveiende Magt det Ret til, ligeoverfor den Enkelte at bestemme, hvorledes han skal leve, hvilket ikke kan overlades til den Enkeltes Godtbefindende uden at Samfundstilstanden atter vender tilbage til Naturtilstanden. Af samme Grund maa Samfundsmagten selv være sine Loves eneste Fortolker. Den Enkelte er altsaa ikke *sui juris*, men *civitatis juris*; hvad Staten bestemmer at være retfærdigt og godt, maa ansees for at være bestemt af Enhver, og om end Undersaatten finder Statens Beslutninger ubillige, maa han adlyde dem. Den Enkeltes naturlige Ret ophører imidlertid ikke egentlig i Samfundstilstanden¹⁾; thi i den, saa fuldt som i Naturtilstanden, handler Mennesket efter sin Naturs Love og sørger for sin egen Nytte. I begge Tilstande ledes det af Frygt og Haab; men den væsentlige Forskjel er, at i Samfundet Alle frygte det Samme, og at Grunden til Tryghed, samt Maaden at leve paa, er een for Alle, hvilket ikke op hæver den Enkeltes Dømmeevne. Thi den, der beslutter, at adlyde alle Statens Befalinger, enten fordi han frygter dens Magt eller fordi han elsker Tryghed, han sørger efter sit Sind (*ex suo ingenio*) for sin Tryghed og sit Gavn. Ikke heller strider Retsoverførelsen, Underkastelsen under en Andens Dom, mod Fornuftens Bud; thi det viste sig jo, at det i Naturtilstanden var umuligt at gjøre sin Ret gjældende, hvorimod Statssamfundet og Overholdelsen af de fælles Love baner Veien dertil, saa at altsaa den Fornuftige og den Frie, finder sig i det mindre Onde, i et enkelt Punkt

¹⁾ Paa dette Punkt afviger Spinoza fra Hobbes. Ep. 50: *Quod ad politicam attinet, discrimen inter me et Hobbesium — in hoc consistit, quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui in qualibet urbe non plus in subditos juris quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet.* jfr. Bruders Udgave af Spinozas Værker. Vol. III. pag. 213. Anm.

at maatte underordne sig under det Ufornuftige, da det langt overveies af de Goder, der følge af Samfundet; thi Fornuften byder at vælge det mindre Onde naar det fører til et større Gode.

Desuden maa det, med Hensyn til det tilsyneladende Farlige og Fornuftstridende i Retsoverførelsen, ikke oversees, at denne har sine naturlige Grændser. Ligesom nemlig i Naturtilstanden det Menneske var meest mægtigt (potens) og meest sui juris, der lededes af Fornuften, saaledes vil den Stat være den mægtigste, og meest sui juris, der er grundet paa Fornuft og styres af denne. Statens Ret bestemmes nemlig ved den Mængdes Magt, der ledes som ved eet Sind; men kun Fornuften er det, hvori Menneskene stemme overeens, og Enheden vil kun finde Sted naar Staten stræber efter hvad den sunde Fornuft tilsiger at være det for alle Mennesker Nyttige ¹⁾. Statens Magt er altsaa betinget ved dens Fornuftighed, og dens Magt, og altsaa ogsaa dens Ret, formindskes desto mere jo flere der oprøres ved ufornuftige Bud af den, og ved deres Modstand give den Anledning til Frygt. Heri ligger der saaledes et Værn for den Enkelte, og desuden bliver der bestandig et Gebeet, der unddrager sig Statens Magt, nemlig alt det, der ikke kan paavirkes ved Belønninger eller Trusler, saaledes Dømmekraftens Udsagn, Overbevisningen ²⁾, Kjærlighed, Had o. desl.; ligeledes det, der er den menneskelige Natur saameget imod, at Mennesket foretrækker ethvert Onde derfor, f. Ex. at aflægge Vidnesbyrd imod sig selv, at dræbe sine Nærmeste, ikke at stræbe efter at undgaae Døden. Til dette har Staten ikke Ret til at tvinge; thi en Ret, til hvilken Ingen var

¹⁾ Enighed, grundet paa Frygt, er kun grundet paa noget Negativt (Eth. IV. App. c. 16. tract. polit. X, 8) og er sine fide. Dens positive Grund er Retfærdighed, Billighed og Redelighed.

²⁾ Paa dette Gebeet kommer den Enkelte væsentlig til at forholde sig blot til det Guddommelige. Forholdet til andre Enkelte og til Staten forsvinder her. jfr. tract. polit. III, 10: mens, quatenus ratione utitur, non summarum potestatum, sed sui juris est.

bunden, vilde være en Selvmodsigelse. Mod Ufornuft og Fordomme, ogsaa religiøse, har Staten derimod en ubetinget Ret (tract. polit. III, 7—9. jfr. tract. theol.-polit. c. XVII).

Idet *jus summæ potestatis* ikke er Andet end selve Naturens Ret, saa følger det af sig selv, at to forskellige Stater forholde sig til hinanden som to Individer i Naturtilstanden. De ere altsaa af Naturen Fjender og have Ret til at paaføre hinanden Krig og undervinge hinanden. Stille de sig i et Fredsforhold til hinanden, ere de Bundsforvandte (*confoederatæ*), og deres Forbund vedvarer saa længe som dets Aarsag, nemlig Frygt for Tab eller Haab om Fordeel. Er denne Aarsag hævet, har hver Stat Ret til at hæve Forbundet, og man kan ikke sige, at den Stat, der bryder det, handler troløst; thi Retten var lige for begge, og Forbundet forudsatte de bestemte Forhold. Staten sørger ved dette Brud kun for sin egen Sikkerhed ligeoverfor den anden, og det bliver endog en ligefrem Pligt for Statsmagten at bryde Løftet, naar den har lovet en anden Stat Noget, som siden enten Tiden eller Fornuften viser at være stridende mod Undersaatternes Vel (tract. polit. III, 11—14).

Den øverste Statsmagt er ligesom Samfundets Sjæl (*imperii mens*), der skal lede Alle; den repræsenterer derfor alene Statens Ret til at bestemme hvad der er godt og ondt, billigt og ubilligt o: hvad Alle, som Enkelte og i Forening, skulle gjøre og lade; den maa altsaa give Love, fortolke dem og dømme, erklære Krig og slutte Fred, idethele bestyre alle offentlige Anliggender uden Undtagelse. Tager man Begreberne Lov og Forseelse i den ovenfor udviklede strængere Forstand, maa man sige, at Statsmagten ikke kan være bunden ved Love, da den selv bestemmer disse, og at den altsaa ikke kan forsee sig. Tager man derimod Begreberne i videre Forstand, saa kan Staten siges at forsee sig, naar den gjør det, der maa blive dens Ødelæggelse, naar den handler imod Fornuften, der gjør den *sui juris*, naar den gjør hvad der med Nødvendighed — og den menneskelige Naturs Nødvendighed kan Statsmagten ikke forandre, — til-

intetgjør Ærbødigheden og Frygten for den, og, ved at forvandle disse til Forbittrelse, forvandler Samfundstilstanden til en Naturtilstand. Den Contract eller de Love, ved hvilke de Enkelte have overført deres Ret paa Statsmagten, kunne brydes i Interesse af det fælles Vel; men hvad der er til det fælles Vel, kan efter Statens Ret (*jure civile*) kun den, der har Herredømmet, afgjøre, og da han har Fortolkningsretten, kan Ingen, efter Statens Ret, hævde Lovenes Overtrædelse imod ham. Ere Lovene imidlertid krænkede saaledes, at de Flestes Frygt er forvandlet til Forbittrelse, da er med det Samme Staten opløst og Contracten hævet, og Retten hævdes da ikke *jure civili*, men *jure belli*. Grunden til at holde Contracten bliver altsaa for Statsoverhovedet den samme som i Naturtilstanden Grunden for den Enkelte til ikke at dræbe sig selv (*tract. pol. IV, 1—6*).

Sammenligner man de forskjellige Samfundsformer med hverandre, da maa den betragtes som den bedste, der bedst realiserer hvad der tilsigtedes ved Foreningen. Dette var umiddelbart Hævdelsen af Retten, men da Magten hertil baade for Staten og den Enkelte betingedes ved at de lededes af Fornuften og handlede efter dens Love, saa bliver den bedste Stat den fornuftigste ¹⁾; thi idet Fornuften fuldstændigst udtrykker Retten og Magten, udtrykker den fuldstændigst Øiemedet. Idet Fornuftens Væsen er den sande Erkjendelse af det Guddommelige og af vor Enhed med og i det, og idet denne Erkjendelse er vort høieste Gode, kan Statens Øiemed ogsaa bestemmes ved den ²⁾. Det kan ligeledes bestemmes som Fred og Sikkerhed (*pax et vitæ securitas*; *tract. polit. V, 2 f. III, 6*) ³⁾ saa at

¹⁾ *Tract. polit. II, 21*: *Optimi imperii jura ex rationis dictamine institui debent.*

²⁾ *De intell. emend. pag. 361.*

³⁾ Som Statens Øiemed sættes (*tract. polit. III, 6*): *pax, securitas, propulsio miseræ*; jfr. *tract. theol.-polit. pag. 34*: *finis universæ societatis et imperii est, secure et commode vivere* (sammest: *pag. 177*: *secure et optime vivere*); jfr. ogsaa *Eth. IV. App. c. 14.*

den Stat bliver den bedste hvor Menneskene leve samdrægtigen og hvers Ret bevares ukrænket, medens den uroligste Stat, idet den meest nærmer sig til Naturlilstanden, mindst kommer til at svare til sit Begreb. Ved Freden i Staten forstaaes nemlig ikke det Negative: Fraværelsen af Krig, eller: dorsk Ro, men noget Positivt. Den er en Dyd, der kun opstaaer af Sjælsstyrken (*animi fortitudo*), og er det Samme som Borgernes standhaftige Villie til at adlyde Lovene. Det fredelige (samdrægtige) Liv i Staten bliver altsaa at opfatte som det sande menneskelige Liv, og dette bliver væsentlig bestemt ved Fornuften, *vera mentis virtute et vita*, idet den udtrykker den menneskelige Natur som Enhed. Bestemmelsen af Statens Øiemed som Fred og Samdrægtighed og som Fornuft og Erkjendelse falder altsaa sammen, og fra Fornuften er ligeledes Friheden¹⁾ uadskillelig, da kun den er fri, der handler fornuftigt. — Om Statens Øiemed naaes eller ikke, betragter Spinoza mere som Samfundets end som den Enkeltes Fortjeneste eller Feil; *homines enim civiles non nascuntur sed fiunt* (tract. pol. V, 2).

De enkelte Statsformer adskiller Spinoza efter Antallet paa dem, til hvem Statens Ret er overdraget. Er Herredømmet hos et Raad, der dannes af hele Mængden, er det Demokratie; bestaaer Raadet kun af nogle Udvalgte, Aristokratie; er hele Magten i Eens Hænder: Monarchie. Han stiller disse 3 Former ved Siden af hverandre, og vil vise Muligheden af, at i enhver af dem Statens Øiemed kan naaes; dog betragter han dem ikke som lige

¹⁾ Tract. theol-polit. pag. 226 f.: *Ex fundamentis reipublicæ sequitur, finem eius ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere et alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad eius fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum absque suo et alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis reipublicæ est, homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur, et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo reipublicæ revera libertas est.*

gode, men giver Demokratiet Fortrinnet¹⁾), saavel fordi det er det stærkeste (*omnino absolutum imperium*), som og fordi der er mindre Fare for ufornuftige Beslutninger, naar saa Mange deeltage i Regjeringsmagten (*tract. theol. polit. pag: 180, tract. polit. VIII, 6*), og endelig, fordi det giver størst Frihed og Lighed (*tract. polit. X, 8*). Ved Udviklingen af de enkelte Statsformer er hans Hovedopgave den at vise, hvorledes de maae indrettes forat farefulde Omvæltninger kunne undgaaes og den engang bestaaende Form bevares (*tract. polit. VI, 2*). Under Forudsætning af, at Fornuften beherskede Alle, vilde Enhver frivillig underordne sig under Samfundet; thi Fornuften, det positivt Forenende, vilde sammenknytte Alle. Men da Forudsætningen er, at Massen af Menneskene beherskes af Affecterne, maae Affecterne balanceres ved Affecter, i Fornuftens Interesse; der maa i Institutionerne gives en Tilknytning for Alles Interesser, en Modvægt mod de Herskendes ufornuftige Lidenskab. Kun ved denne Ligevægt tilveiebringes Ro og gennem den kan det Fornuftige hævde sig. Nødvendigheden af at finde en Modvægt mod de Herskendes Lidenskaber og en Garantie for Statsformens Bestaaen fremtræder stærkest ved Monarchiet, der efter sin Natur er meest udsat for Omvæltning. Thi om end Despotiet synes at medføre Stabilitet, saa er denne kun negativ, Trældom og Dorskhed, ikke positiv, Tryghed og Enighed. Tværtimod ligger der i Monarchiet som absolut ikke blot noget Forhadet for Undersaatterne, og Noget, der strider mod den menneskelige Naturs

¹⁾ *tract. polit. XI, 1: tertium et omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus. VIII, 3: si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet. VIII, 7: quo jus summæ potestatis majus est, eo imperii forma cum ratione magis convenit; jfr. tract. theol.-polit. pag. 216: eodem modo, ac in imperio democratico fieri ostendimus, ubi omnes communi consensu deliberant, ex solo rationis dictamine vivere. Dog indrømmer Spinoza (tract. polit. XI, 2), at Aristokratiet vilde være det fortrinligste, hvis Valget af Patricierne alene ledes af Fornuften.*

Love ¹⁾, men der ligger ogsaa en Modsigelse deri, idet den Enkeltes Personlighed, uanseet alle de Tilfældigheder, for hvilke den er udsat (tract. pol. VIII, 3), ikke kan indeslutte den Magt, der kan betrygge hans Ret, hvorfor han altid maa søge sig Hjælp, saa at Monarchiet i Virkeligheden bliver et skjult Aristokratie, og Tilstanden i det voldsom, unaturlig og elendig ²⁾. Kun idet Monarchens Magt indskrænkes, saa at selve Grundloven gjøres uafhængig af Kongens Villie (VII, 1), og Kongens Magt »bestemmes alene ved selve Folkets Magt og bevares ved selve Folkets Beskyttelse« (VII, 31), kan Monarchiets Tryghed og Undersaatternes Fred sikkres ³⁾.

De nærmere Bestemmelser for Indretningen af de forskellige Statsformer ⁴⁾ have ikke filosofisk Interesse. Dette Gebeet er, efter Spinozas Opfattelse, ikke den i strængere Forstand filosofiske Tænkning, men Sandsynlighedens (jfr. Ep. 60). De Bestemmelser, han giver, have derfor kun Betydning som praktiske Beregninger, der referere sig til Noget, der efter sit Væsen ikke har Bestaaen, og som bestandig lader den sandere Grund, det egentlige Væsen, i hvilket det gaaer tilbage, skinne igjennem sig, om end kun som i det Fjerne. Men imod denne dybere Grund gaaer Retningen, og idet den viser sig (jfr. næste Capitel), forsvinder det Forhold, paa hvilket Læren om Staten hvilede.

¹⁾ Tract. polit. VII, 14: imperio absoluto uti principi admodum periculosum, subditis admodum odiosum, et institutis tam divinis quam humanis adversum, ut innumera ostendunt exempla.

²⁾ Tract. polit. VI, 8: sequitur, regem eo minus sui juris, et subditorum conditionem eo miseriorem esse, quo magis absolute civitatis jus in eundem transfertur.

³⁾ Dette er berettiget og strider ikke imod Kongens Værdighed: nam fundamenta imperii veluti regis æterna decreta habenda sunt, adeo ut eius ministri ei omnino obediunt, si, quando aliquid imperat, quod imperii fundamentis repugnat, mandata exsequi velle negent. — Monarchiet skal indrettes saaledes, ut omne jus sit regis explicata voluntas, at non ut omne regis voluntas jus sit. (tract. polit. VII, 1, jfr. Sammenligningen med Aristokratiet VIII, 3).

⁴⁾ tract. polit. Cap. 6—11.

I Udførelsen af denne i det Enkelte faaer det imidlertid, som allerede ovenfor antydedes, med Hensyn til Spinozas Opfattelse af Grundbegreberne Interesse at see, hvorledes den endelige Realitet uvilkaarligen hævder en Betydning for Tanken, og, med Hensyn til den specielle Videnskabs Udvikling, hvorledes Spinoza, i sin Sympathie for den fornuftige Frihed, paa mange Punkter berører en nyere Tids Statsorden og hævder Humanitetens Fordringer (med Hensyn til Afskaffelse af Tortur, til Retten til Tænke-, Tale- og Religionsfrihed o. desl.).

I Fremstillingen af Læren om Statens Ret er det Punkt blevet paaviist, hvor Statens Forhold til Religionen kommer frem. Dette Forhold kan først fuldstændig bestemmes naar Religionens Væsen er udviklet, og med det Samme vil da Videnskabens rette Forhold til begge blive klart.

Det er i Tractatus theologico-politicus at Spinoza udvikler sin Opfattelse af Religionens Væsen og dens Forhold til Staten og Philosophien. For ikke at misforstaae de Udviklinger, han giver, er det her, mere end noget andet Sted, nødvendigt at erindre den Betydning, han indrømmer Accommodationen¹⁾. Hensigten med Afhandlingen var, som det allerede blev angivet i Cap. 1, at skaffe Plads for den frie Philosopheren, og, forat opnaae dette, maatte deels Philosophien skilles fra Troen (Religionen), og begges forskellige Charakteer paavises; deels maatte den religiøse Friheds Uadskillelighed fra Statens Frihed, og Statsmagts Myndighed i Forhold til det Religiøse godtgjøres (jfr. tract. theol.-polit. præf. samt pag. 30, 160. 166). Men derved maatte alle de herskende Forestillinger om Religionens

¹⁾ Tract. de intell. emend. pag. 361 anfører han blandt de foreløbige Leveregler: ad captum vulgi loqui et illa omnia operari, quæ nihil impeditenti adferunt, quo minus nostrum scopum (d: at naae det høieste Gode) attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus, adde, quod tali modo amicas præbebunt aures ad veritatem audiendam.

Væsen og Skriftens Betydning paavirkes, mange Fordomme maatte fjernes, og efter disse Fordommes Natur og den Stands Charakteer¹⁾, der forsvarede dem, og i dem sit eget Herredømme, maatte det skee med Varsomhed. Spinoza søger derfor ikke blot at benytte de Tilknytningspunkter, han kunde finde i sine Landsmænds republicanske Frihedsfølelse og i deres historiske Erfaringer, men i sine Udviklinger læmper han sig saameget som muligt efter den herskende Forestilling, bruger i sin Beviisførelse dens Former og dens Vaaben, tilegner sig dens Udtryk, og sørger kun for at lægge et andet Indhold ind i disse, saaledes at de, der vare fortrolige med hans Tanker, kunde gjenfinde dem i de fremmede Former, de, der ikke kjendte dem, forberedes til at opfatte dem. Erindrer man ikke bestandig dette, vil man ikke kunne undgaae at misforstaae Spinozas Skrift, saaledes som næsten alle hans Samtidige gjorde, og man vil da finde Modsigelser deri mod hans philosophiske Grundanskuelser, der ikke lade sig fjerne.

Af det i 5te og 6te Capitel Udviklede er det blevet tydeligt, hvitken Erkjendelsens Form Spinoza sætter som den sande, og hvilket Maal han stiller for denne Erkjendelse. Fornuften er den sande, adæquate Erkjendelse, Guds-erkjendelsen dens Maal, og idet den fuldender Erkjendelsen, fuldender den ogsaa Handlingen. Den sande Religion²⁾, til Forskjel fra Religionen i den almindelige Betydning, er da den af Gudserkjendelsen fremgaaende Handlen (jfr. foreg. Cap. og Eth. IV, 37. schol. 1). En høiere Erkjendelse end Fornuftens kan ikke gives; thi dens Guds-erkjendelse er adæquat, dens »naturlige Lys«³⁾ er et gud-

¹⁾ „Summum odium, quale theologicum esse solet.“

²⁾ Tract. theol.-polit. pag. 53: Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere. Eth. IV, 73 schol.: quæ ad veram vitam et religionem spectant.

³⁾ Lumen naturale (lumen naturæ), spiritus, intellectus (int. naturalis) og ratio bruges som Synonymer. Fornuften bestemmes som tilstrækkelig til den sande Erkjendelse af Gud (tract. theol.-polit. pag. 54), som et fortrinligere Middel til en saadan end det Historiske i

dommeligt Lys, idet den er en evig, umiddelbar, uforstyrrelig, ufeilbar, vis Aabenbarelse af Guds idea og natura, ikke i Ord, »men paa en langt fortrinligere Maade« ¹⁾. Dens Aand er en spiritus Dei, spiritus sanctus, spiritus divinus; gennem den udtrykker sig en lex divina universalis, og den bliver overensstemmende med lex catholica ²⁾, religio catholica, fides catholica.

Tales der derfor om en overnaturlig ³⁾ Erkjendelse (cognitio supranaturalis), da er det at vente, at Spinoza maa

Skriften (pag. 64), som stemmende overens med cognitio supranaturalis (pag. 139), som nødvendig for Gudserkjendelsen (saa at Troen alene bliver utilstrækkelig; pag. 156), som Guds verum syngraphum (pag. 168), som ufordærvet og ufordærvelig (præf.; pag. 168: profecto non satis mirari possum, quod rationem, donum maximum et lucem divinam, mortuis literis et quæ humana malitia depravari potuerunt, submittere velint, et quod nullum existimetur scelus, contra mentem, verum Dei syngraphum, indigne loqui, eamque corruptam, cæcam et perditam statuere, at maximum habeatur scelus, talia de litera et verbi Dei idolo cogitare. Ep. 74: Ratione — vero Dei verbo, quod in mente est, quodque nunquam depravari nec corrumpi potest. jfr. Ep. 36).

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 2, jfr. pag. 144: „Dei æternum verbum et pactum“ og „vera religio“ er „divinitus inscripta hominum cordibus: humanæ menti“, og den er »verum Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sua idea, tanquam imagine suæ divinitatis consignavit.“

²⁾ Ved Udtrykket: catholica, betegner Spinoza nemlig det for alle Mennesker Fælles, der som saadant maa stemme overens med Fornuften og det naturlige Lys. Saaledes bestemmes religio catholica (der skarpt adskilles fra rel. Romana) som lex divina, per prophetas et apostolos universo humano generi revelata (præfat.), den sættes som synonym med religio toti humano generi universalis (pag. 148), og som maxime naturalis (pag. 149); der tales om en rel. catholica lumine naturali et prophetia revelata (Ep. 49), om catholica documenta rationis (tract. theol.-pol. pag. 217), om en lex catholica, der bliver liig med lex divina universalis (pag. 151 f.), og om en fides catholica (pag. 160), hvis Gjenstand bliver Religionens væsentlige, med Fornuften overensstemmende Indhold.

³⁾ Spinoza afviser selv, hvor han kritiserer Forestillingen om Miraklerne, Adskillelsen mellem det, der er over Naturen, og det, der

have brugt dette Udtryk uegentligt, og at man vil finde dette antydet hos ham. Dette bekræfter sig ogsaa strax ved hans Udvikling af de religiøse Grundforestillinger: Aabenbaringen og Prophetien. Prophetien definerer han først i Almindelighed som: *rei alicuius certa cognitio a Deo hominibus revelata*. Men da »Aabenbaringen« saaledes ogsaa kommer til at omfatte den naturlige Erkjendelse, idet denne afhænger af Gudserkjendelsen og af hans evige decretum¹⁾, saa adskilles nu den naturlige Erkjendelse nærmere fra den overnaturlige derved, at denne (»*quæcunque illa sit*«, pag. 1) »strækker sig ud over hins Grændser«²⁾, og at »den for sig betragtede menneskelige Naturs Love ikke kunne være dens Aarsager« (jfr. Definitionen paa Affecterne som lidende Tilstande). Denne specifikke Aabenbarings Charakter maa Skriften lære os at kjende, da den er en empirisk Gjenstand, der ikke kan bestemmes ved intellectus. Som dens Midler angiver Skriften nu Ord, Tegn eller begge Dele i Forening, og da enten virkelige eller imaginære. Men idet Spinoza fører en ironisk Argumentation fra Skriftens Fortællinger, reiser han talrige Vanskeligheder, som han ikke løser, mod Ordenes og Tegnenes Virkelighed, og da Ord og Tegn endog som virkelige tilhøre Imaginationen, kan han slutte med det Resultat: at »foruden Christus Ingen har modtaget Guds Aabenbaring paa anden Maade end ved Imaginationens Hjælp, nemlig gennem Ord eller Billeder«, saaledes at Aabenbaringen og Prophetien sættes sammen med Imaginationen som fremgaaende af denne (jfr. tract. theol.-polit. pag. 13 f.). Med det Samme

er mod Naturen, idet hint sættes indenfor Naturens Grændser, og altsaa maa gjøre et Brud paa dens evige Orden.

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 216: *Religio eadem est, et a Deo æque revelata, sive hoc sive illo modo (scilicet sive religionem lumine naturali sive prophetico revelatam concipiamus) hominibus intuitu supponatur*. Jfr. Cog. metaph. II, c. 12: *decreta Dei, lumine naturali revelata*.

²⁾ Tract. theol.-polit. pag. 14: *Non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse*.

adskilles de fra intellectus, »thi da begribes Tingene, naar de opfattes ved Aanden alene (pura mente) uafhængigt af Ord og Billeder« (pag. 50). Hos Christus¹⁾ er Aabenbaringen ikke gennem Imaginationen og ved dens Midler, men »umiddelbart, Aand til Aand« (de mente ad mentem); men derved bliver han ikke specifik forskjellig fra de andre

¹⁾ Hvor Spinoza omtaler Christendommen, maa man erindre, at han bruger „christiana religio“ som ensbetydende med „amor, gaudium, pax, continentia et erga omnes fides“ (tract. theol.-polit. præf.), altsaa med hvad han selv forstaaer ved religio (Eth. IV. 37. schol. 1), og betragter den som i dens Simpelhed (pag. 143 f.) overensstemmende med Fornuften. Christi Aand betegner derfor Retfærdighed og Kjærlighed til Næsten (Ep. 49. 74), og den, der har denne Kjærlighedens Aand, selv om han bekjender sig til en anden Religion end den christelige (Ep. 49), han kjender Christus „efter Aanden“ og Christus er i ham (pag. 164). Denne Aand bliver liig med idea Dei, „af hvilken det alene afhænger, at Mennesket er frit“ (Eth. IV, 68. schol.); den indeslutter i sig Saligheden (tract. theol.-polit. pag. 65); ved den opfatter man „Guds Love“ som „evige Sandheder.“ Saaledes bliver den liig med spiritus sanctus. Christus selv bliver opfattet symbolsk som „Guds evige Søn 3: Guds evige Viisdom, der har aabenbaret sig i alle Ting, men meest i den menneskelige Aand, og allermeest (omnium maxime) i Jesus Christus“ (Ep. 21). Og som historisk, menneskelig Person tillægges der Christus en adæquat Erkjendelse, saa at han bliver ligesom Afbilledet af Guds Viisdom (tract. theol.-polit. pag. 7. 50), han kaldes os Dei, en Lærer, der var sendt ad solam legem universalem docendum (pag. 56). Men Incarnationens Dogma i dets kirkelige Form betragter Spinoza som absurd: det, at det Uendelige skulde have antaget en endelig Natur, betragter han som ligesaa selvmodsigende, som om Cirkelen havde antaget Quadratets Natur (Ep. 21, jfr. Ep. 23. 74 og de intell. emend. pag. 374.). Og med Incarnationens Dogma forkaster han alle de andre Dogmer, der stride imod Fornuften, „det sande Guds Ord, der er i vor Aand og aldrig kan fordærves.“ Han kalder dem „horribilia secreta“ (Ep. 74), „absurda arcana“ (tract. theol.-polit. præf.). Fortællingen om Christi Opstandelse og Himmelfart forklarer han symbolsk (Ep. 23 og 25), og overhovedet erklærer han det at kjende Christus efter Kjødets (secundum carnem) for ikke at være nødvendigt til beatitudo (Ep. 21).

Mennesker; thi ogsaa i deres Aand er »Guds Aand og hans evige Udsagn (sententiæ) indskrevne.«

At Propheterne havde Guds Aand, betegner derfor, efter det G. Testamentes Sprogbrug, hvilken Spinoza udførlig udvikler, ikke, at de havde en høiere Indsigt, men alene, at de vare i Besiddelse af en særegen og ualmindelig Dyd (Evne), at de dyrkede Dyden med Standhaftighed, og at de fornam Guds Ord eller Tanke, samt endelig, at man ikke begreb Aarsagen til den prophetiske Erkjendelse. Efter hvilke Naturlove denne fandt Sted, lader Spinoza staae uafgjort.

Af Imaginationens Betydning for Prophetien følger nu (efter Imaginationens Væsen; jfr. S. 88 ff.), at Propheterne have opfattet næsten Alt i Lignelser og Gaader, og alt Aandeligt i legemlige Former, samt, at Prophetien, ligesom Imaginationen, maa være foranderlig, kortvarig, og ikke, saaledes som Fornuften, kan indeslutte Vished (tract. theol.-polit. cap. 1). Derfor maatte Propheterne selv have en ydre Garantie. Denne fik de i Tegnene; men den Vished, disse kunde give, var kun en moralsk, idet ogsaa falske Propheter gjorde Tegn (og desuden kan Tegnet overhovedet, efter sin Natur som Gjenstand for Imaginationen, ikke give en virkelig Vished). Den største moralske Vished maa søges i Propheternes moralske Charakteer, dog bliver ogsaa denne igjen ufuldkommen, idet Ingen er fuldstændig dydig. Med Hensyn til Tegnene følger det nu atter af deres Forhold til Imaginationen, at de maatte rette sig efter Prophetens Forestillinger og Fatteevne, og derfor være forskellige for de forskellige. Af samme Grund maatte Aabenbaringens Indhold og Form være foranderlig efter Propheternes forskellige Temperament, Livsforhold og Meninger, og efter Indbildningskraftens eiendommelige Disposition. Dette udfører Spinoza omstændeligt, støttende sig paa Udsagn af Skriften, men saaledes, at hans Lære om Imaginationen og Affecterne bestandig skinner igjennem den bibelske Demonstration. Resultatet bliver altsaa, at Propheterne have havt forskellige, ja modsatte Meninger, og mange For-

domme (med Hensyn til det blot Speculative, ikke med Hensyn til hvad der angaaer Retskaffenhed og gode Sæder), og at Prophetien aldrig har gjort Propheterne indsigtsfuldere (doctiores), men har ladet dem blive i deres forudfattede Meninger, og at vi derfor aldeles ikke ere forpligtede til at have Tro paa dem ¹⁾ med Hensyn til det rent Speculative (tract. theol.-polit. pag. 21). Ligeledes maa man antage, at Propheterne have været uvidende om mange Ting, hvilket allerede ligger deri, at de vare hildede i deres Tids almindelige Forestillinger, som man af mangfoldige Exempler fra det gamle Testamente kan see. Grunden, hvorfor de anbefales, bliver altsaa ikke deres Indsigt ²⁾ eller Aandsoverlegenhed, men deres Fromhed og Bestandighed; deres Opgave har været at lære den sande Dyd, og deraf følger det deels, at de have maattet findes hos alle Nationer (Cap. 3), deels, at de kun ere Autoriteter for os med Hensyn til hvad der angaaer den.

Forholdet mellem den naturlige Erkjendelse og den saakaldte overnaturlige Aabenbaring viser sig altsaa at være det, at hiin indbefatter den evige, uforanderlige, almeengyldige, ved sig selv visse Sandhed ³⁾, denne derimod, som bestemt ved Imaginationens Form, ogsaa i Indholdet er paa-virket af den, og derfor vel kan indeholde »Mere« end hin, men ikke mere Sandhed ⁴⁾.

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 28: Concludimus itaque, nos prophetis nihil aliud teneri credere præter id, quod finis et substantia est revelationis (o: vera vita).

²⁾ Tract. theol.-polit. pag. 23: Nihil enim singulare de Dei attributis docuerunt, sed admodum vulgares de Deo habuerunt opiniones, ad quas etiam eorum revelationes accommodatæ sunt. jfr. Ep. 32.

³⁾ Sammesteds pag. 173 f.: De veritate — — et certitudine rerum, quæ solius sunt speculationis, nullum spiritus testimonium dat præter rationem, quæ sola, ut jam ostendimas, veritatis regnum sibi vindicavit. — Spiritus sanctus „giver kun Vidnesbyrd om gode Gjerninger,“ og dette Vidnesbyrd er Eet med „den Sindsro, der opstaaer i Aanden af de gode Gjerninger.“

⁴⁾ Cognitio naturalis og revelatio kunne derfor sættes som Modsætninger (tract. theol.-polit. pag. 141, jfr. princ. phil. Cart. II, 13.

Imagination og »Aabenbaring« blive saaledes uadskillelige. Den store Mængde af Mennesker ledes ikke af den fornuftige Indsigt, men af Affecterne. De maae altsaa paavirkes gennem disse, og da Affecterne ere forbundne med Imaginationens uadæquate Forestillinger, blive disse Midlet. Men idet Fornuftens Sandheder optages i disses Form, forandre de deres Natur, og Religionens Grundforestillinger blive uadæquate. Medens saaledes Fornuften opfatter Tilværelsen som behersket ved den guddommelige Naturs Nødvendigheds Lov, seer Virkningen sammenknyttet med Aarsagen ved Nødvendighedens Baand, saa opfatter Forestillingen Loven¹⁾ som en vilkaarlig, givet af Gud paa samme Maade som menneskelige Love gives, og vilkaarlig sat i Forbindelse med Belønning og Straf, der ved Haab og Frygt kunne bevæge Menneskene til at gjøre og lade det Befalede eller Forbudte. Den universelle, naturlige *lex divina*, der efter mit Væsens Natur²⁾ bestemmer dets høieste Fuldkommenhed som Erkjendelsen af Gud og den deraf følgende Kjærlighed til Gud, forandrer sig til en speciel Lov, der ikke kan undvære særegne, Indbildningskraften paavirkende Ceremonier, og maa støttes ved noget Historisk og ved Erfaringen, hvilken ikke kan give en klar Indsigt, men kun fremkalde Lydighed og Devotion. Fornuftens Anskuelse af Naturens ubrødelige Orden forvandles til Forestillingen om

schol. Cog. metaph. II. c. 12), og Forholdet mellem *cognitio supernaturalis* og *legitime argumentari* bestemmes som et omvendt Forhold (tract. theol.-polit. pag. 139). Det „Mere“ i Aabenbaringen bliver „res imperceptibiles, quas tantum imaginari possumus“ (pag. 97).

¹⁾ I denne Betydning modsættes Lov og *æterna veritas* (pag. 51), Lov og Morallærdomme (pag. 87 f.), Lovgiver og Lærer (pag. 89). Loven i den vulgære Betydning kan Mennesket overtræde, men ikke Guds *æternum decretum*, der er „in universa natura inscriptum“ (tract. polit. II, 22).

²⁾ Netop derfor er den universel, ikke knyttet til Løfter og Trusler, og indesluttende *beatitudo* (Cap. 4—5). — Den Dydige vil gjøre det Gode og undlade det Slette fordi det stemmer med hans Natur, ikke fordi en Lov sætter Belønninger eller Straffe derfor (Ep. 34).

Mirakler¹⁾, om en overnaturlig umiddelbar guddommelig Indgriben, der suspenderer de evige Naturlove, Guds Væsens egne Love; og man troer nu i dem at have et sikkrere Beviis for Guds Væsen og Existents end i hine Love selv, medens dog en saadan Afvigelse fra de almindelige Naturlove vilde føre en Splid ind i Naturens Orden og bringe vor Aands oprindeligste Begreber, der staae og falde med dens Gyldighed, i Strid med sig selv, omstyrte enhver Sikkerhed og netop gjøre Guds Tilværelse umulig²⁾.

Af denne Grundforskjel mellem Fornuftens og den religiøse Forestillings Opfattelse, følger det, at Skriften, der indeholder Aabenbaringen, er et særeget Gebeet, med en eiendommelig, ved Mængdens Fatteevne betinget Charakteer, og at Skriften og Philosophien derfor maae sættes som gjensidig uafhængige. Skriften maa betragtes som et historisk Givet, der maa opfattes som saadant, altsaa fortolkes ved sig selv. Fortolkningen maa forholde sig rent objectivt, ikke bevise dens Sandhed, men constatere det Factiske³⁾. Midlet hertil er en uhildet Skrifttheorie,

¹⁾ Om Miraklerne jfr. Cog. met. II. c. 9. 12. Ep. 23. 74.

²⁾ Tract. theol.-polit. pag. 77: Quidquid contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est, et proinde etiam refutandum. Miraklet bliver et relativt Begreb og betegner kun: opus, cuius causam naturalem exemplo alterius rei solitæ explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat. — Spinozas Kritik af Miraklerne faaer indirecte Anvendelse paa Begrebet: Aabenbaring, hvortil han ogsaa selv giver Anvisning (pag. 81).

³⁾ Tract. theol.-polit. pag. 87: tota bibliorum cognitio ab iisdem solis est petenda. — pag. 84: dico methodum interpretandi scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. — pag. 86: de solo sensu orationum, non autem de ejus veritate laboramus. Dog maa nødvendigviis, efterat det Factiske er udfundet, Fornuften bedømme Aabenbaringens (Prophetiens) Sandhed (Ep. 34. Cog. metaph. II. c. 8. Tract. theol.-polit. pag. 167 f.: Verum quidem est, scripturam per scripturam interpretandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus, sed postquam verum seusum eruimus, necessario iudicio et ratione utendum, ut ipsi assensum præbeamus).

bygget paa Kundskab til Skriftens Sprog, til Bøgernes Historie, til de enkelte Forfatteres personlige Liv, Tidsforhold og Skjæbner.

Skriften vil, saaledes betragtet, vise sig som bestaaende af meget uensartede Bøger, fra forskjellige Tider, som en ufuldstændig Samling af historiske Actstykker. Det vil vise sig, at der i den ikke findes nogen Overensstemmelse med Hensyn til det Speculative, der efter Prophetiens Natur maa være forskjelligt opfattet af de forskjellige Propheter; men kun med Hensyn til det Praktiske¹⁾. Skriften kan kun kaldes hellig og guddommelig fordi den har Hensyn til Fromhed og Religion; disse Betegnelser ere betingede ved den Brug, der gjøres af Sagen. »Nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam sacrum aut profanum aut impurum est.« »Guds Ord« maa faae et langt mindre Omfang end Skriften, der kun kaldes Guds Ord fordi den indeholder det for Religionen Væsentlige. Medens Skriften er undergaaet mangfoldige Forandringer, er Guds Ord, der indeholdes i den, uforvansket. Omfanget af »Guds Ord«, af Skriftens væsentlige Lære, maa bestemmes ved Skriftens Øiemed: at gjøre sig forstaaelig for alle Mennesker. Det kan altsaa ikke indbefatte subtile Speculationer, der kun ere tilgængelige for Faa, men kun de allersimpleste Ting, som endog den Allerenfoldigste kan fatte. Da den ikke vil lære Videnskab, saa fordrer den ikke Indsigt, men kun Lydighed (pag. 154), og da Lydighed mod Gud alene viser sig i Kjærlighed til Næsten, saa bliver Guds Ords væsentlige Indhold: at elske Gud over alle Ting og sin Næste som sig selv (pag. 151), samt de Sætninger, der med nødvendig Consequents følge heraf: »at Gud existerer, bærer Omsorg for Alle, at han er almægtig, at det efter hans Beslutning gaaer de Fromme godt, de Ugudelige

¹⁾ Med det nye Testamente er Forholdet et noget andet end med det gamle, da hos Apostlene Aabenbarings Element træder tilbage for den naturlige Erkjendelse; dog findes der ogsaa hos dem Uoverensstemmelser.

ilde, og at vor Frelse alene er afhængig af hans Naade“, og endelig de almindelige moralske Forskrifter, der ere bestemte Udtryk derfor¹⁾. Skriften fordrer altsaa kun den Erkjendelse, der er nødvendig til Lydighed. Idet nemlig Mennesket paa dette Standpunkt betragtes som kun ledet ved Affecter, ikke ved Indsigt, faaer kun den Erkjendelse Betydning, der i Affecters Form kan paavirke Affecterne, altsaa kun saadanne Forestillinger om Gud, der directe kunne paavirke Menneskenes Handlemaade, f. Ex. Forestillingen om den guddommelige Retfærdighed og Kjærlighed, hvorimod Menneskene, med Hensyn til Erkjendelsen af Guds Væsen, saaledes som det er i sig, uden directe Hensyn til den menneskelige Handlen, kunne „sine scelere toto coelo errare“ (pag. 157). Først Forholdet til Handlingerne giver Meningerne Charakter af fromme eller ufromme: „saaledes at, hvis Nogen, ved at troe det Rette, bliver gjenstridig (contumax), saa har han i Virkeligheden en ugudelig Tro,

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 151. jfr. pag. 63 og pag. 163 f.: De væsentlige Dogmer ere indeholdte i den Sætning: *dari ens supremum, quod justitiam et caritatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu justitiæ et caritate erga proximum adorare. Deri ligger: 1) Deum, hoc est ens supremum, summe justum et misericordem, sive veræ vitæ exemplar existere; 2) Eum esse unicum; 3) Eum ubique esse præsentem, vel omnia ipsi patere; 4) Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere; 5) Cultum Dei eiusque obedientiam in sola justitia et caritate sive amore erga proximum consistere; 6) Omnes, qui hoc vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos; 7) Denique Deum poenitentibus peccata condonare (ellers vilde nemlig Alle fortvivle, medens denne Tro bestyrker Kjærligheden til Gud). De forskjellige mulige Opfattelser af disse Sætninger have ingen Indflydelse paa Troen, naar de kun ikke indvirke skadeligt paa Handlingen. — Det sees let, at der blandt de angivne Bestemmelser forekomme flere, hvilke Spinoza ellers forkaster sem anthropomorphistiske (f. Ex. Guds justitia og misericordia, jfr. pag. 50, 51, 158), og at Udtrykkene ere holdte saaledes, at hans egen Anskuelse kan lægges ind deri, saaledes f. Ex. ved Læren om Syndernes Forladelse.*

hvis Nogen derimod, ved at troe det Falske, bliver lydig, saa har han en from Tro«. Det, der fordres i Skriften, er den simple Tro: »At troe paa Gud, have Ærefrygt for ham, eller, hvad der er det Samme, at adlyde Gud« (pag. 160). Troen som objectiv bliver derfor ikke et Indbegreb af Dogmer, men den er intet Andet end »at have en saadan Forestilling (talìa sentire) om Gud, at den ikke kan undværes for Lydigheden imod ham, og at omvendt, naar Lydigheden er givet, denne Forestilling maa blive en uadskillelig Følge.« (pag. 161). Den er altsaa ikke frelsende »per se«, men blot »ratione obedientiæ«, og den, der i Sandhed er lydig, har nødvendigviis en sand og saliggjørende Tro. Troen bedømmes alene efter Gjerningerne, og fordrer ikke saameget sande som fromme (pia) Dogmer: saadanne, der bevæge Sindet til Lydighed (dog maa den, der vedkjender sig dem, ikke indsee, at de ere falske, thi da bliver Antagelsen af dem en Umulighed). Enhver har derfor ogsaa Ret til at fortolke Dogmerne saaledes som de meest blive egnede til at tilskynde ham til Lydighed.

Efterat Troens Væsen saaledes er bestemt, kan nu Forholdet mellem den og Philosophien definitivt angives: »Philosophiens Maal er intet andet end Sandheden, Troens intet andet end Lydighed og Fromhed¹⁾. Philosophiens Grundlag er Almeenbegreberne (notiones communes), og den har sin Kilde i Naturen alene; Troens Grundlag derimod er Historien og Sproget, og dens Kilde er alene Skriften og Aabenbaringen« (tract. theol.-polit. pag. 165). Der er altsaa intet Fællesskab og intet Slægtskab mellem begge; de ere himmelvidt forskellige. Troen gjør intet Indgreb i Friheden til at philosophere, den indrømmer Enhver Ret til at have hvilkesomhelst Meninger, og fordømmer kun dem som Kjættere og Schismatikere, der prædike Opsætsighed, Had, Kiv og Vrede, medens den kun regner dem for fromme,

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 170: Ratio regnum veritatis et sapientiæ [est], theologia autem pietatis et obedientiæ; jfr. princ. phil. Cart. II. 13. schol.

der efter deres Forstands Evner tilskynde til Retfærdighed og Kjærlighed. Ligesom Skriften ikke skal omfortolkes efter Fornuften, saaledes skal Fornuften ikke underordne sig under Skriften. Den Sætning, paa hvilken hele Theologien ¹⁾ hviler, at Menneskene kunne være salige alene ved Lydighed uden Erkjendelsen af Tingene ²⁾, lader sig vel ikke bevise ved Fornuften og det naturlige Lys, der maa sætte Saligheden som Eet med Gudserkjendelsen. Consequent maatte den altsaa forkastes; thi Fornuften alene afgjør Sandheden (pag. 170), ogsaa med Hensyn til Forstaaelsen af Dogmerne. Men denne Consequents udtaler Spinoza ikke, han nøies med at give Præmisserne dertil. Derimod anfører han, hvad der kan give denne Lære en »moralsk Vished.« Det bliver væsentlig Propheternes Autoritet, der grunder sig paa deres Læres moralske, med Fornuften stemmende Indhold, og som bringer os til at antage: »at de ikke svigefuldt, men med fuld Overbevisning (ex vero animo) have lært, at Menneskene blive salige ved Lydighed og Tro, og da de ovenikjøbet have bekræftet dette ved Tegn, saa overtales vi til at troe, at de ikke have sagt det letsindigt (temere), og ikke heller været afsindige da de propheterede.« Desuden indeholder ogsaa denne Lære, der kan antages uden Fare og Skade, en stor Trøst for dem, der ikke ere ret stærke i Fornuften (qui ratione non ita pollent). »Thi da ubetinget Alle kunne adlyde, medens der derimod, i Sammenligning med hele Menneskeslægten, kun ere faa, der erhverve sig en blot ved Fornuften ledet Dyd, saa vilde vi, hvis vi ikke havde dette Vidnesbyrd af Skriften, mistvivle om næsten Alles Frelse« (cap. XV. Slutningen). Man maa derfor ikke

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 170: Theologien er liig med revelatio, quatenus indicat scopum, quem diximus Scripturam intendere (nempe rationem et modum obediendi, sive veræ pietatis et fidei dogmata), hoc est, id quod proprie vocatur Dei verbum.

²⁾ Hoc est, quod ad salutem sive beatitudinem satis sit, divina decreta tanquam jura sive mandata amplecti, nec opus sit, easdem ut æternas veritates concipere, non ratio, sed revelatio docere potest. — Spinozæ Opera ed. Paulus I, S. 442).

uden videre forkaste denne Lære fordi den ikke matematisk kan bevises ¹⁾).

Af det, der ved Capitlets Begyndelse blev udviklet angaaende Statens og Statsmagts Ret, følger, idet det anvendes paa det Religiøse, at *jus circa sacra* maa være hos Statsoverhovedet. Da Retfærdighed og Kjærlighed nemlig ikke ere de herskende Magter i Naturlilstanden, men kun blive det i Staten, saa kunne de først faae Retskraft ved Statens Ret, og dette er det Samme som: ved deres Beslutning, der have Retten til at herske. Men da Guds Rige alene bestaaer i Retfærdighedens og Kjærlighedens Ret (Lov), saa bliver Følgen atter, at Gud ikke har noget Rige uden gennem dem, der have Herredømmet. Dette fremgaaer ogsaa deraf, at Fornuften ikke begriber, at Gud som Fyrste og Lovgiver giver Menneskene Love (see ovenfor), idet altsaa de guddommelige Lærdomme ikke kunne faae Lovskraft umiddelbart fra Gud, men maae faae den middelbart gennem dem, der have Ret til at herske og give Love, og Gud kun gennem dem bliver Styrer og Hersker over de menneskelige Anliggender. Den guddommelige Ret maa altsaa afhænge af Statsmagts Beslutning ²⁾, og For-

¹⁾ Hvorledes Spinozas Ytringer om Saligheden ved Lydighed ere at forstaae, ligger umiddelbart i hans Lære om Affecterne og Imaginationen. I en af de sildigere tilføjede Noter til tract. theol.-polit. (jfr. Bruders Udgave III, S. 217) stiller han „Kjærligheden til Gud“, der er en Dyd, som med Nødvendighed er det Menneske iboende, der erkjender Gud, imod „Lydigheden“, der blot tager Hensyn til den Befalendes Villie, ikke til Tingens Nødvendighed og Sandhed. Den er altsaa betinget ved Imaginationens Opfattelse af de evige Sandheder som vilkaarlige Love: en Opfattelse, som Fornuften berigtiger, og idet den berigtiges, saa gaaer Lydigheden strax over til Kjærlighed, der følger med samme Nødvendighed af den sande Erkjendelse, som Lyset af Solen. „Ex rationis igitur ductu Deum quidem amare, sed non obedire ei possumus“ jfr. tract. polit. II, 22.

²⁾ Angaaende Omfanget af Statsmagts Ret ligeoverfor Kirken jfr. tract. theol.-polit. pag. 221.

tolkningen deraf maa ligeledes tilkomme denne. Religionens ydre Gudsdyrkelse (*cultus externus*) og al Udøvelse af Fromheden maa rettes efter Statens Fred og Samdrægtighed. Uden Staten kan nemlig intet Godt bestaae, derfor maa Statens Vel være den høieste Lov; men hvad der er Statens Vel, kunne kun Statens Styrere afgjøre; deres Ret er det altsaa at bestemme, paa hvilken Maade Enhver skal udvise Fromhed (*pietas*) imod sin Næste, det vil sige: paa hvilken Maade Enhver er forpligtet til at adlyde Gud¹⁾. Undersaatternes Pligt er det, i denne Henseende ubetinget at adlyde Øvrighedens Befalinger, og dennes Ret begrændses kun ved Umulighed og Fornuftstridighed. »Selve Fromheden og den indre Gudsdyrkelse,« (*Ipsa pietas et Dei internus cultus*), bliver et Gebeet, Statsmagten ikke kan naae til²⁾, men den kan heller ikke ville gjøre Indgreb deri, thi Statens og Fromhedens Øiemed er det samme: Kjærlighed (*caritas*) og Enighed (*tract. theol.-polit. c. 16. 19. jfr. tract. polit. III, 10. VI, 40. VII, 26, VIII, 46 ff.*).

Af denne Statsmagten tilkommende Ret og af Religionens Væsen bliver nu atter Følgen, at det vil være farligt for Staten og for selve Religionen naar Geistligheden faaer Lov til at decretere Love og Dogmer, at henføre det rent Speculative til den guddommelige Ret, og at give Love om disputable Meninger. (Dette paavises i Cap. 18 ved Exempler fra Jødernes Historie). I denne Retning kan derfor Videnskaben fordre Statens Beskyttelse mod geistlige Anmasselser. Og Staten maa overhovedet respectere Tænke-

¹⁾ Vi ere pligtige, at vise *pietas* mod Alle; Hensynet til det Almindelige bliver derfor bestemmende, men dette Hensyn tages af Statsoverhovedet.

²⁾ Den Enkeltes *jus libere sentiendi de religione, libere judicandi, eandemque sibi explicandi et interpretandi*, er uafhængelig (*tract. theol.-polit. pag. 103; jfr. pag. 215. 225.* Religionen som bestaaende i *animi simplicitas* og *veracitas* er *nullius juris neque autoritatis publicæ. pag. 102.* — Friheden i de religiøse Meninger ligger forøvrigt allerede i Spinozas Opfattelse af Religionens Forhold til Imaginationen.

friheden, da Retten til at tænke er uafhængelig¹⁾, ligeledes Friheden til at udtale sine Tanker, der er saa dybt begrundet i den menneskelige Natur, at den ikke kan berøves Menneskene. Dog kan Talefriheden forsaavidt begrændses som den umiddelbart indeslutter en Handling eller har en fjendtlig Tendencies imod Statsmagten (pag. 227. 228). Men ethvert uberettiget Forsøg paa at undertrykke Tænke- og Talefrihed maa blive frugtesløst og tillige farligt for Statsmagten selv og skadeligt for Moraliteten og den offentlige Ro, idet det vil fremkalde Troløshed, Hykleri, Opsætsighed, Splid og Statens Tilbagegang i aandelig Henseende. Statens Øiemed er jo ogsaa netop, ikke at kue, men at befrie fra Frygt, at gjøre den fornuftige Udvikling eller Friheden mulig: *finis reipublicæ revera libertas est*. Den bedste Stat maa derfor indrømme Enhver den samme Frihed til at philosophere som Troen indrømmer Enhver (pag. 229). Og at den Tænkfrihed, der fordres, er mulig uden Skade for det almindelige Vel, og at Øvrighedens Anseelse er tilstrækkelig til at forebygge Misbrug, viser Spinoza ved et Exempel fra sit Fædreland, ved Byen Amsterdams Exempel, hvor de forskjellige Secter og Nationer leve sammen i Enighed og Fred. Han kan da slutte Afhandlingen med det Resultat: »Intet er til større Betryggelse for Staten end at Fromheden og Religionen alene sættes i Udøvelsen af Kjærlighed og Billighed, og at Statsmagtens Ret baade med Hensyn til det Hellige og det Verdslige kun udstrækkes til Handlingerne, saa at det forresten indrømmes Enhver at tænke hvad han vil, og at udtale hvad han tænker« (pag. 233, jfr. Fortalen).

¹⁾ Tract. theol.-polit. pag. 231: *Omnes homines non possunt eadem sentire.* — pag. 227: *Fieri non potest, ut omnes æque eadem sentiant et uno ore loquantur.*

Ottende Capitel.

Menneskets Frihed og Evighed.

I 6te Capitel blev, gennem Læren om Affecterne og deres Magt over Mennesket, Menneskets Trældomstilstand udviklet. Gennem Bestemmelsen af Fornuftens Forhold til Affecterne og disses ved dette Forhold betingede Opfattelse som gode og onde førtes der hen til Modsætningen mellem den Fries og Trællens (den Vises og den Uvidendes) Begreb; men denne Modsætning holdtes endnu som relativ, indenfor et Mere og et Mindre. Den samme Relativitet blev tilbage ved Læren om Samfundsforholdet og om Religionen, om end dens Ophævelse laae som en simpel Consequents i de givne Antydninger. Der staaer nu tilbage, afgjørende at bestemme hvad der tidligere kun antydedes: Begrebet om den menneskelige Frihed; men foreløbig faaer Udviklingen af dette Begreb atter Formen af en Lære om Befrielsen; netop fordi Udgangspunktet oprindeligt er taget fra det som enkelt, endelig modus forestillede Menneske, der beherskes af Affecterne. Ud fra selve det som endeligt Opfattede skal Muligheden af Endelighedens, Begrændsningens, Overvindelse paavises; men denne Overvindelse kan kun blive partiel: det Endeliges i det Uendelige gaaende Tilnærmelse til det Uendelige. Men gennem Betragtningen af Fornuften, af Aandens Væsen bryder da den sande Opfattelse frem: Begrændssingen og Tiden forsvinder; Evigheden som værende opsluger Tidens Vorden i sig.

Paa dette Punkt vil det være nødvendigt, nøie at agte paa de Antydninger til den rette Opfattelse, der ere givne hos Spinoza. Netop her, hvor han stærkest støder sammen med den almindelige Bevidsthed, maa han udtrykke sig til læmpende, og ligesom tilsløre sin Anskuelse.

Af Udviklingen af Affecternes Væsen som passive fulgte det, at de havde deres Oprindelse fra de forvirrede og uklare Ideer. Ved dem var Aanden lidende, medens den er hand-

lende som frembringende klare og tydelige. Disse sidste maae altsaa blive det væsentligste Middel mod Affecterne¹⁾ idet de selv virke som active Affecter. Affecten, der er en Liden, ophører at være dette saasnart vi danne os en klar og tydelig Idee om den; thi den er kun Liden som forvirret Idee, og den Idee, vi danne os om den, er ikke forskjellig fra selve Affecten forsaavidt denne henføres til Aanden alene (Eth. V. 3). Men da der i alle Ting er noget Fælles, og det Fælles kun kan opfattes adæquat, saa gives der ingen Affection af Legemet, om hvilken vi jo kunne danne os en eller anden klar og tydelig Idee, saa at det altsaa staaer i Enhvers Magt, idetmindste deelviis at skaffe sig Herredømmet over Affecterne. Idet Affecten bliver Gjenstand for en klar og tydelig Erkjendelse, bliver Aanden, naar den afficerer ved den, bestemt til at tænke det, som den opfatter klart og tydeligt, og hvori den fuldkommen hviler; og selve Affecten sondres, opfattet saaledes, fra Tanken om den ydre Aarsag (idet ved Tanken om det Fælles Begrændsningens Adskillelse er hævet) og forbindes med sande Tanker. Ved denne Adskillelse ophører ikke blot den lidenskabelige Kjærlighed og det lidenskabelige Had (jfr. disses Definitioner); men de Attraaer, der pleie at opstaae af disse Affecter, forhindres, ved at blive fornuftige, i at stige til Overmaal. Det er nemlig den samme Attraa, ved hvilken Menneskene siges at handle og lide; saaledes er ambitio og pietas den samme Attraa efter at Menneskene skulle leve efter vort Sind; men hiin er ufornuftig, denne fornuftig, idet hiin er opstaaet af uadæquate, denne af adæquate Ideer (Eth. V, 4 schol.).

Den adæquate Erkjendelse af Affecten er altsaa det væsentligste Middel imod denne som Liden. Idet den opfatter det Fælles, ophæver den, som vi saae, Forestillingen om den ydre, enkelte Aarsag, og befrier os fra det liden-

¹⁾ Ligesom der ved Udviklingen af den menneskelige Trældom blev gaaet ud fra Legemet, saaledes gaaes der, ved Udviklingen af Friheden, ud fra Aanden. Uvilkaarlig røber sig en Dualisme.

skabelige Forhold til denne; men tillige bevirker den, idet vi ved den opfatte Tingene som nødvendige, at vi afficeres mindre af dem end om vi opfattede dem som frie (Eth. V, 5); og derved at den opfatter det altid nærværende og altid lige Fælles, blive de active Affecter, der fremgaae af den, med Hensyn til Tidsvarigheden stærkere end de, der referere sig til enkelte Ting, som kunne betragtes som ikke-nærværende; de Aarsager, der fremkalde dem, blive mangfoldigere, og ved deres Samvirken stærkere. Og idet Aanden, saalænge den ikke kæmper med Affecter, der ere vor Natur modsatte 3: der forhindre Aanden i at begribe, har Magt til, som activ Tankemodus, at danne klare og tydelige Ideer, og at udlede andre deraf, — hvormed det, paa Grund af Aandens og Legemets Parallelisme, følger, at Legemets Affectioner samtidig sammenknyttes efter Fornuftens Orden¹⁾ — saa faaer den herved en større Modstandskraft mod de lidende Tilstande, der ikke saa let kunne forstyrre det fornuftigt Sammenkjædede som det Usikre og Vage.

Idet Alt, hvad vi begribe klart og tydeligt, føres tilbage til Gud, og idet der i hver Affect er Noget, der kan begribes saaledes, kan Aanden føre enhver Affect tilbage til ham. Men idet Mennesket begriber sig selv og sine Affecter klart og tydeligt, elsker det Gud, og det i desto høiere Grad jo mere omfattende Erkjendelsen er (Eth. V, 14 f.). Kjærligheden opstaaer idet Ideen om Gud ledsager den tydelige Idee (jfr. Definitionen paa Kjærligheden). Den maa, fremfor alt Andet, optage Aanden, da den fremkaldes ved enhver Affection. Hade Gud kan Ingen; thi da Guds-ideen i os er klar og tydelig, saa handle vi idet vi have

¹⁾ Spinoza nødes ved Antagelsen af denne Parallelisme, idet han statuerer en legemlig Affection, der svarer til Aandens adæquate Idee, til at statuere en Imagination, der har samme Gjenstand som Forstanden (Eth. V, 1. 12. dem.), og saaledes kun uegentlig kan beholde hint Navn (jfr. Eth. II, 17 schol.).

den, og følgelig kan ingen Sorgens Affect opstaae deraf¹⁾. Den kan, som det for alle Mennesker fælles høieste Gode, ikke heller besmittes ved Misundelsens eller Skinsygens Affect, men styrkes bestandig mere jo flere Mennesker vi forestille os som forenede med Gud ved det samme Kjærlighedens Baand. Der gives ingen Affect, der er den directe modsat og som kan tilintetgjøre den; den er derfor den bestandigste af alle Affecterne, og forsaavidt den refereres til Legemet (*quatenus ad corpus refertur*), kan den ikke tilintetgjøres uden med selve Legemet (*Eth. V, 20. schol.*). Da dens Gjenstand er uforanderlig og evig, og i Sandhed i vor Magt, saa faaer den selv Gjenstandens Uforanderlighed²⁾, kan bestandig blive stærkere, mere og mere fortrænge de passive Affecter og udfylde Aandens største Deel.

Endnu paa dette Punkt altsaa, hvor Spinoza har bragt Kjærligheden til Gud frem som den stærkeste og uforanderligste Affect, ligeoverfor hvilken ingen modsat Affect kan bestaae, bliver Mennesket dog endnu sat som ikke fuldkommen befriet fra Affecterne³⁾; men kun som indskrænkende disse til et lille Omraade; og Forskjellen mellem den Frie og Trællen bliver endnu quantitativ bestemmelig ved det forskjellige Forhold mellem de adæquate og uadæquate Ideer, af hvilke hvers Aand bestaaer. Denne Standsen i en Tilnærmelse har, som allerede berørt, sin Grund i det tagne Udgangspunkt; men i Begrebet om Erkjendelsen af Gud og Kjærligheden til Gud er der givet et Synspunkt, fra hvilket dette Udgangspunkt forsvinder, og den for Spinozas Grund-

¹⁾ Gud kan ikke engang siges, forsaavidt han er Tingenes Aarsag, at være Aarsag til Sorg naar de afficere os; thi forsaavidt vi begribe Sorgens Aarsag, ophører den at være en lidende Tilstand 3: ophører den at være Sorg, og forsaavidt vi altsaa begribe Gud som Sorgens Aarsag, føle vi Glæde (*Eth. V, 18. schol.*).

²⁾ jfr. de intell. emend. pag. 357 f.

³⁾ Heri ligger den samme Modsigelse som der fremkom i Læren om Erkjendelsen og om Affecterne ved Opfattelsen af Mennesket som abstract endeligt.

anskuelse consequente Opfattelse kommer frem. Denne fremstiller Spinoza ved Slutningen af sin Ethik, men deels saaledes, at han i Udtrykkene læmper sig efter den almindelige Forestilling, deels saaledes, at han ved Slutningen atter tilføier Bestemmelser, der væsentligen angaae den relative, blot quantitative Modsætning.

Han danner Overgangen fra Læren om Midlerne mod Affecterne til de nye Udviklinger ved de Ord (Eth. V, 20. schol.), at han nu har afsluttet hvad der angaaer det nærværende Liv (*vitam præsentem*), og at det nu er Tiden til at gaae over til det, der henhører til Aandens Vedvaren (*durationem*) uden Hensyn til Legemet¹). Ved Udtrykket: »det nærværende Liv« er Forholdet til Imaginationen antydet, idet Tidsbestemmelserne kun have Betydning for denne. Ved Udtrykket *duratio* er det antydet, at Talen om Aanden uden Relation til Legemet²) er accommoderende, thi vi tilskrive ikke den menneskelige Aand en Vedvaren (*duratio*), der kan bestemmes ved Tid uden forsaavidt den udtrykker Legemets actuelle Existents *∴ ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore* (Eth. V, 23. demonst.); og det er efter Spinozas Grundopfattelse ilgesaa umuligt, at tænke en Aand uden Legeme, som et Legeme uden Aand (jfr. Ep. 58). Hvad der derfor udvikles under en Tilknytning til Forestillingen om Sjælens Udødelighed, er en Udvikling af Aandens sande, evige Væsen som det under Evighedens Form opfattede Legemes Idee. Aandens høieste Dyd *∴* dens væsentlige Natur (V, 25. dem.), og derfor dens høieste Stræben, er at begribe Tingene ved den »tredie Erkjendelsesart«, den intuitive Viden, der skrider frem fra den adæquate Erkjendelse af Guds Attributer til den adæquate Erkjendelse af Tingenes Væsen. Denne Erkjendelse af Tingene er *directe Er-*

¹) jfr, Eth. V, 40. schol.: *de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur.*

²) Eth. V, 23: *Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod æternum est.*

kjendelse af Gud; thi ved den erkjendes de i deres Enhed med ham (Eth. V, 24, jfr. Eth. II, 45. schol., tract. theol.-polit. pag. 46 f.). Den udtrykker fuldkomnest det menneskelige Væsen i dets Activitet, den er altsaa Kilden til den høieste acquiescentia ∴ den høieste Glæde, ledsaget af Ideen om sig og sin Dyd. Men idet denne Erkjendelsdsart begriber Tingene i Gud, ledsages Glæden nødvendigviis af Ideen om Gud som Aarsag, og derved opstaaer amor Dei intellectualis ∴ en Kjærlighed til Gud, ikke forsaavidt vi gennem Imaginationen forestille os ham som nærværende; men forsaavidt vi ved Fornuften (intellectus) begribe, at han er evig (Eth. V, 32. schol.).

Men paa dette Punkt falder der, gennem den høieste Erkjendelses Væsen, og gennem den intellektuelle Kjærlighed til det Evige, et Lys tilbage paa den foregaaende Udvikling. Den tredie Erkjendelsesart kan nemlig vel opstaae af den anden, hvis Ideer ogsaa ere sande og adæquate, men ikke af den første, Imaginationen, med dens ufuldstændige og forvirrede Ideer¹⁾. Men kun for den første Erkjendelsesart har Tiden Betydning; den adæquate Erkjendelse er i Evighedens Form; for den bliver Tiden et Uvirkeligt, Forsvindende. Den tredie Erkjendelsesart har sin adæquate (formale) Grund i Aanden som evig ∴ i Aanden, forsaavidt den udtrykker Legemets Væsen under Evighedens Form, ikke forsaavidt den udtrykker Legemets nærværende, actuelle Existents, der er Betingelsen for Imaginationen og for Opfattelsen af Tingene i Relation til Tid og Varighed. Men idet Aarsagen, Aanden, er evig, maa Virkningen, den intuitive Erkjendelse, nødvendigviis ogsaa være det; den er en evig logisk Følge af Aandens Natur (Eth. V, 33. schol.).

At Aanden er evig, følger deraf, at der i Gud, som Aarsag, ikke blot til det menneskelige Legemes Existents,

¹⁾ Benægtelsen af denne Overgang fra den uadæquate til den adæquate Erkjendelse ∴ fra Aandens Væren som endelig til dens Enhed med det Uendelige, er den nødvendige Parallel til Benægtelsen af Overgangen fra Substantiens Uendelighed til eksisterende endelige Ting (jfr. Cap. 2).

men ogsaa til dets Væsen, — hvilket derfor med evig Nødvendighed maa erkjendes ved selve Guds Væsen, — maa gives en Idee, der udtrykker det menneskelige Legemes Væsen under Evighedens Form. Men da den menneskelige Aand er Ideen om det menneskelige Legeme, maa hiin Idee henhøre til Aandens Væsen, der saaledes bliver evigt. Denne Aandens Evighed kan, da Evighed ikke har noget Forhold til Tid, ikke være Gjenstand for en Erindring; men vi have dog Bevidstheden derom; thi »Aandens Øine, ved hvilke den seer og iagttager Tingene, ere selve Beviserne« (Eth. V, 23. schol. jfr. 34. schol.). Erindringen og alle Imaginationens Bestemmelser ere knyttede til Legemets Vedvaren (duratio); men Aanden udtrykker ikke blot Legemet som actuel, forsaavidt den opfatter det i Relation til Tid og Sted, men ogsaa forsaavidt den begriber det som indbefattet i Gud og følgende af den guddommelige Naturs Nødvendighed¹⁾, altsaa forsaavidt den begriber det som reelt, som havende Existents ved Guds evige Væsen $\therefore$ som evigt (Eth. V, 29. schol. 30. dem.). Saaledes bestemt er Aanden en evig Tankemodus (æternus cogitandi modus), der bestemmes ved en anden evig Tankemodus, medens denne atter bestemmes ved en anden og saaledes i det Uendelige, saaledes at alle i Enhed (simul) constituere Guds evige og uendelige intellectus« (Eth. V, 40. schol.).

Idet Aanden og den høieste Erkjendelsesform er evig, ikke vorder (V, 31. schol.), saa maa ogsaa den intellectuelle Kjærlighed til Gud være evig, og den maa være den eneste evige Kjærlighed. Den er selve Guds Kjærlighed, med hvilken Gud elsker sig selv (Gud elsker sig selv idet han som uendelig er i Besiddelse af en uendelig Fuldkommenhed, ledsaget af Ideen om sig selv som

¹⁾ jfr. Eth. V, 36. schol.: quia nostræ mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium et fundamentum Deus est, hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur, et continuo a Deo pendeat.

causa sui, V, 35. dem.), ikke som uendelig, men forsaavidt han bestemmes ved den menneskelige Aands Væsen betragtet under Evighedens Form, eller, med andre Ord: Aandens intellectuelle Kjærlighed til Gud er en Deel af den uendelige Kjærlighed, med hvilken Gud elsker sig selv (V, 36). Forsaavidt Gud altsaa elsker sig selv, elsker han Menneskene, og Guds Kjærlighed til Menneskene og Aandens intellectuelle Kjærlighed til Gud er Eet og det Samme¹⁾. Idet den med Nødvendighed følger af Aandens Væsen, forsaavidt den betragtes som en evig Følge af Guds Natur, saa kan der ikke gives Noget, der er den modsat, eller som kan ophæve den; thi noget Saadant vilde være en Modsætning til det Sande, og, idet det fik Magt over dette, gjøre det til det Falske²⁾.

Den intellectuelle Kjærlighed er, som Aandens høieste Udtryk, vor Frihed³⁾ (V, 36. schol.) og vor Salighed (beatitudo). Salighed udtrykker ikke en Overgang til en større Fuldkommenhed, men en evig Besiddelse af Fuldkommenheden (Eth. V. 33. schol.). Den er Eet med selve

¹⁾ Naar det i prop. 17 benægtes, at Gud i egentlig Forstand elsker, saa gjælder denne Benægtelse Kjærligheden som passio, og naar den opfattes saaledes, bliver det usandt at fordre Gjenkjærlighed af Gud (V, 19). Men i den intellectuelle Kjærlighed er Aanden i Enhed med Gud, forholder sig ikke til ham som en Anden, den er derfor Eet med Guds umiddelbare Vished om sin uendelige active Væren, og Udtrykket Kjærlighed betegner et kvalitativt Andet end paa hint Sted.

²⁾ Forholdet er altsaa her et andet end med Hensyn til de enkelte Ting, der betragtes med Relation til en vis Tid og et vist Sted; thi om disse gjælder, ifølge Quantitetens Natur, det Axiom, at der i Naturen ikke gives nogen enkelt Ting uden at der jo gives en anden, der er mægtigere og stærkere, og af hvilken hiin kan tilintetgjøres. Men Opfattelsen af Tingene som enkelte er paa dette Punkt forladt.

³⁾ Frihed forudsætter Existents ved sig selv (Eth. I, defin. 7, jfr. I, 17. Coroll.), altsaa Enhed af Væsen og Existents, Substantsens Grundbestemmelse. Idet der tillægges Aanden Frihed, er den altsaa seet i Enhed med Substanten, saa at dennes Bestemmelse umiddelbart kan overføres paa den.

Dyden, ikke en Belønning for denne; kun i selve den active Magt, Saligheden udtrykker, bestaaer vor Dyd $\propto$ vor active Evne (Eth. V, 42).

Paa dette Punkt er den spinozistiske Ethik og det spinozistiske System afsluttet. Gjennem den tilsyneladende Vorden i Tiden, gjennem Forestillingen om de enkelte endelige Ting, ere vi vendte tilbage til Tanken om den ene, uendelige, evige Væren, der er, og ikke vorder, der, som sin egen Aarsag, sætter sig selv i sin indre Fylde af evige modi. Den samme Anskuelse, der dannede sig for Aanden ved Opfattelsen af den uendelige Udstrækning, der gjennem Bevægelsens og Hvilens Love uendeligt modificeret evig var sig selv liig, træder ogsaa frem her paa Aandens Gebeet. Den evige Tænkning, der er Substantsens active Væsen, er, som uendeligt modificeret ved Ideerne, evigt sig selv liig. Hvad der er Begrændsning og Negation, er evigt forsvundet; de ufuldstændige, uadæquate Ideer ere, seete fra dette Synspunkt, sande og adæquate, og beherskede af samme Nødvendighedens evige Lov. Kun det Evige er, og i det Eviges Lys forsvinder det, der viste sig i Tidens Form, og det forsvinder, ikke som Noget, der har været; men dets Væren er dets Forsvinden. Den menneskelige Aand er efter sit positive Væsen, intellectus, i Enhed med Substanten, omsluttet af Guds evige Idee, af den intellectuelle Kjærlighed, med hvilken han elsker sig selv.

Fra dette Synspunkt maae de Sætninger forstaaes, som Spinoza, atter tilnærmende sig Forestillingens (Imaginationens) Opfattelse, tilføier ved Slutningen af sin Ethik (V, 38. ff.). I disse bestemmes Aanden endnu som en Sammensætning af adæquate og uadæquate Ideer; Fornuften indtager i den Pladsen ved Siden af Imaginationen; det Evige i Aanden bliver en større eller mindre Deel; det, som Døden ikke kan berøre, sammenlignes, som det mere Fuldkomne, med det Forgængelige, og Modsætningen mellem den Vise og den Uvidende (prop. 42. schol.) taber sin Ubetingethed ved begrænsende Bestemmelser. Men i Spinozas Sætning: at det Evige ingen Relation har til det Endelige, er Cor-

rectivet givet for hiin Deling af Aanden; det, der kaldes Aandens bedre Deel: Intelligentsen (Eth. IV, App. c. 32), bliver det ene Virkelige og Active i den (V, 40. Coroll.), og den quantitative Sammenligning afvises (sammesteds). Og idet den Vise sættes som »sui et Dei et rerum æterna quadam necessitate conscius,« er Overgangen og Gradforskjellen atter hævet, den evige Væren hævdet, og Systemets Ende sluttet sammen med dets Begyndelse.

Niende Capitel.

Charakteristik og Kritik af Spinozismen.

Gjennem det i de foregaaende Afsnit Udviklede ere Momenterne givne til den fuldstændige Bestemmelse af Spinozismens eiendommelige Charakteer. For at fastsætte denne maa der gaaes ud fra hvad der var Systemets væsentlige Opgave, dets indre Drivefjeder, der aldrig ophører at virke selv hvor i Gjennemførelsen uensartede Elementer trænge sig ind. Hvad der er Afvigelse fra Grundtanken, bliver ikke Gjenstand for Charakteristiken af Systemet, men for Kritiken af det.

Vi saae, at Grundtanken var Substantsens Begreb i dets Uendelighed, at Tænknings Opgave var at see den som al Virkelighed, at dens indre tilskyndende Attraa var, energisk at fastholde Uendelighedens Tanke, som omsluttende Alt. Al Virkelighed er i Substanten, Substanten er al Virkelighed, det er Systemets Grundtanke, og ved den er det bestemt som pantheistisk. Men denne Bestemmelse skiller det endnu ikke fra mange andre Systemer af helt forskjellig Oprindelse, den bliver kun en Fællesbetegnelse, der maa modtage sin Artforskjel. Denne er givet ved det i Forholdet mellem de to Attributioner satte Nødvendigheds-

begreb som Formen for Substantsens Væren. Vi saae, at Substantsbegrebet havde sin Oprindelse fra Begrebet om det tænkende Jeg; det var, efter sin Herkomst, Tankens objectiverede uendelige Væsen. Men vi saae tillige, at Tanken, der havde sondret Naturen ud fra sig som sin Modsætning, og som, idet den bestemte denne abstract som sin Modsætning, ikke havde anden Bestemmelse for den end Udstrækningens abstracte Begreb, maatte søge sit Indhold i Naturen, og idet den i Substantsens Enhed atter sattes i Enhed, men kun i Parallelismens Enhed, med denne, saa maatte den abstract opfattede Naturs Lov, Nødvendighedens Lov, blive Tankens Form, og som Tankens Form tillige Formen for Tankens objectiverede uendelige Væsen. Om altsaa ogsaa Udgangspunktet oprindelig er taget fra Selvbevidstheden, bliver Formen for Substantsens Væren ikke Selvbevidsthedens Synthese, men Causalitetens umiddelbare Selv-Vished i dens Nødvendighed. Idet Substanten, *causa sui*, af Tanken opfattes i hele den Rigdom af Bestemmelser, der med evig Nødvendighed, i uendelige Modificationer, følge tidløst af dens Væsen, er Formen for denne evige Udfoldelse, der ikke skilles fra sin Kilde, Nødvendighedens Lov. Substanten er nødvendig Aarsag til nødvendige Virkninger, ikke frit Ophav til frit satte Øiemed, og idet Virkningerne i Forestillingen sondres fra deres Aarsag, bliver deres uendelige Række behersket af den ydre Nødvendigheds tvingende Lov.

Systemets pantheistiske Grundcharakter faaer herved en nærmere Individualisering. Det uendeligt Værende bliver den, i sin Enhed med Tanken umiddelbart selvvisse, nødvendige Naturmagt. »Gud eller Naturen« udtrykker dette Begreb.

Men ved denne Bestemmelse af Substanten er den menneskelige Tankes Forhold til den givet, og gennem Tænknings derved betingede Charakter bestemmes Systemets Charakter atter nærmere. Tanken er i Substanten med umiddelbar Vished, der gjenfinder sit Væsen i denne. Idet Begrænsningen kun er et Negativt, er enhver virkelig

Adskillelse hævet, enhver Skepsis udelukket med Hensyn til det Uendelige. Det Uendelige er den menneskelige Tankes første Tanke, dens oprindelige Vished om sig selv. Og i det Uendelige er den i Enhed med sin Modsætning: Udstrækningen. Som Udtryk for den samme Substants gaae de to Attributers Modi parallele; en Skepsis med Hensyn til Naturen er herved hævet. I denne umiddelbare Vished og Sikkerhed ligger Systemets Charakteer som Dogmatisme. Tanken kan ikke vende sig kritisk mod sig selv; thi den har intet for sig bestaaende Selv: den er kun i det Uendelige og i det »i Enhed med hele Naturen«. Og idet det er Tanken som denne bestemte Form af det menneskelige Væsen, med Udelukkelse af andre Aandens Former, som Følelse o. desl., der gjenfinder sig i Substanten, og derfor bestemmes som det eneste adæquate Udtryk for det menneskelige Væsen, er Tanken, Fornuften, ene bestemmende Sandheden, den er den uforstyrrelige Aabenbaring af det Guddommelige, der indeslutter Vished og er eneste Dommer over det Falske og Sande. Derved faaer Systemet Charakteren af Rationalisme: hvad der ikke congruerer med Tankens almeengyldige Bestemmelser, afviser det som tilhørende den usande og ufuldstændige Forestilling.

Endelig er i den dobbelte Bestemmelse af Substantsens Begreb og af Tankens Forhold til den Bestemmelsen givet af Tankeudviklingens Form. Aandens Existentsform er, ligesom Substantsens, Causaliteten i dens Selvvished: af Aanden som activ Tankemodus udvikle sig de med mathematisk Nødvendighed sammenkjædede adæquate Ideer, der danne en Parallel til Tingenes ved Naturnødvendighedens Lov sammenkjædede Række. Tankens Udfoldelse er altsaa i den matematiske Nødvendigheds Form; men idet den sande Erkjendelse er i Evighedens Element, forsvinder Udviklingen som Udvikling i Substantsens Enhed, der i sin evige Fylde viser sig for den intuitive Viden, som med eet Blik seer Substanten i dens Uendelighed med det, der uendeligt, med evig Nødvendighed følger af dens Væsen.

Bestemmelserne Pantheisme og Naturalisme betegne altsaa Systemet fra den objective Side, Bestemmelserne Dogmatisme og Rationalisme fra den subjective, men de to Sider kunne ikke adskilles; Dogmatismens Charakterer, ligesaavel som Rationalismens, given i de objective Bestemmelser.

Idet Systemets Charakter saaledes er fastsat, bliver den Grundlaget for Kritikens Opgave. Denne faaer sin Begrændsning ved det allerede historisk Givne. Philosophien i dens fremadskridende Udvikling betegner Ensidigheden i det Spinozistiske System, idet den integrerer dette. Under Fremstillingen af Spinozas Forhold til den sildigere Philosophie (see næste Capitel) ville Resultaterne af denne objective, indirecte, historiske Kritik blive antydede. I dette Capitel vil Kritikens Opgave da blive den, at bedømme Spinozismen fra dens eget Standpunkt, at undersøge, hvorvidt den har naaet det Maal, den selv har stillet sig, om den har kunnet gennemføre sin Grundtanke, om ikke Inconsequentser ere trængte ind, og om da ikke disse med Nødvendighed ere fremkaldte ved Grundtankens Mangelfuldhed, og derfor deels godtgjøre dennes Uskikkethed til at omslutte hvad den vilde omslutte, deels stille Fordringen til andre Grundbestemmelser, hvorved der føres over til den historiske fremskridende Udvikling.

Fra denne Kritiks Omraade er da foreløbig afviist ethvert Problem, der ikke er opstaaet indenfor den ved Systemet givne Grundanskuelse. Saalænge Tanken consequent udfolder sig uden at berøre et saadant Problem, er Fordringen til den om at løse det ubegrundet. Lykkes det den at afslutte sig til en indre Helhed uden at naae til det, er Problemet med det Samme afviist som uberettiget. Først ved Inconsequentser taber Tanken denne Afvisningsret.

Dernæst følger det af sig selv, at saadanne Modsigelser i Systemet, der kun ere tilsyneladende, ikke blive Gjenstand for Kritiken. Af saadanne findes der netop hos Spinoza, paa Grund af hans eiendommelige Opfattelse af

det Endelige, en Mængde, og det er netop paa dem, at f. Ex. Bayles og de fleste af Spinozas samtidige Modstanderes Kritik støtter sig. I det Foregaaende ere flere saadanne blevne paaviste, og Modsigelsen er viist at være hævet naar den sees fra Spinozas Synspunkt; de ville derfor her blive forbigaaede.

Sin Opgave har Spinozismen stillet sig ved sit Grundbegreb, og dette, saae vi, var Substanten, opfattet i sin strænge Uendelighed, og i Parallelismen af sine gjensidigen absolut uafhængige Attributer. Opgaven er da, at tænke Uendelighedens Tanke saaledes, at Endeligheden paa intet Punkt fæstner sig ligeoverfor den, medens dog Uendeligheden faaer en Fylde; og dernæst: at tænke sig denne Fylde udtrykt i de af hinanden uafhængige Attributer, af hvilke hvert udtrykker det Uendelige helt.

Først altsaa skal Uendelighedens Tanke tænkes som indholdsrig. Som saadan kan den kun tænkes, naar Substanten i sig sætter et Andet, en virkelig bestaaende Modsætning, der dog er optaget i dens Enhed, bunden af den. Men her træder strax Vanskeligheden frem. Den uendelige Substants kan ikke sætte en Modsætning i sig selv, dens Værens Form er den uendelige Causalitet, der, som uendelig, kun sætter sig selv som uendelig, og umiddelbart er Eet som Aarsag og Virkning. Begrændsning vilde kun være Negation, men det Uendelige kan ikke negere sig selv, altsaa ikke begrænde sig selv; ved selve dets Tanke er Endelighedens Tanke udelukket¹⁾. Men den menneskelige Tankes Drift til Selvbekræftelse, til Tænken, til Philosopheren, hviler paa Existentsadskillelsen mellem det Endelige og det Uendelige: hæves det Endelige absolut i Tanken, tilintetgøres den menneskelige Tænknings Mulighed, det at philosophere bliver en Selvmodsigelse. Dette fremtvinger Dobbelt-

¹⁾ Kunde Tanken udlede et bestaaende Endeligt af det Uendelige, da maatte, efter Spinozas Opfattelse af Forholdet mellem Tanken og dens Gjenstand, en tilsvarende Udvikling, altsaa et Tidsforhold, sættes i det kun ved Evighedens Form bestemte uendelige Værende.

heden i Opfattelsen af det, der bliver Substantsens Virkning. Seet fra Substantsbegrebet af, med Fastholdelse af den Sætning, at Begrændsning er Negation, naaes der kun fra Uendeligt til Uendeligt. Substanten som causa og som causatum er i evig modsætningsløs Enhed med sig selv. Men idet Adskillelsen evigt er hævet, synker Begrebet forskjelsløst sammen i sig selv, den menneskelige Tanke udaander ligesom i dets lufttomme Rum. Derfor tvinger Tankens Trang en fyldigere Anskuelse frem: det Uendelige, der med evig Nødvendighed følger af Substantsens Natur (Eth. I, 16), bliver til et i sin Enhed med sig selv uendeligt Modifieret. I Udstrækningens Uendelighed fremgaae de uendelig mange modi efter Bevægelsens og Hvilens uforanderlige Love; i Tankens Uendelighed fremgaae Ideerne i deres Uendelighed af Fornuftens evige Lov; i begge Attributioner danner der sig et Billede af et i sig bevæget evigt uforandret Liv, der udtrykker den samme Uendelighed og fjernt antyder en organisk Opfattelse. Men de Love, der bringe den af Enheden bundne Mangfoldighed ind i Uendeligheden, staae ubegrebne¹⁾, og idet Endelighedens Tanke overalt opløser sig i Modsigelser (jfr. S. 79, Anm. 2, S. 89, 121 og 136), og Begrændsningen kun bliver et Forsvindende — og kun saaledes kan den opfattes hvor Causaliteten, ikke Øiemedet, er Grundbegrebet, — forsvinder det fyldigere Billede atter i Abstractionens Forskjelsløshed. Men om det end bestandig forsvinder, sættes det dog bestandig paany, thi kun ved det faaer Tanken Bevægelse, først ved det undgaaer den at benægte sig selv. De almindelige Inconsequentser, dette maa føre til, ere fremhævede ved Slutningen af andet Capitel (S. 63 f.). I de speciellere Udviklinger ere Følgerne deraf paaviste i det Enkelte. Det var Dobbelt-

¹⁾ Deri, at Modificationernes Mangfoldighed ikke kan deduceres, og derfor staaer som ubegreben, ligger umiddelbart, at den endelige Bevidsthed, den uadæquate Erkjendelse, ikke heller bliver deduceret. Den bliver, ligesom det bestaaende Endelige, en Forudsætning, der opløser sig i Modsigelser, og forsvinder idet den gaaer tilbage i det Uendelige.

heden i Opfattelsen af det Endelige, der forstyrrede Grændsen mellem Imaginationen og Fornuften, mellem ratio og scientia intuitiva, der gav den universelle Erkjendelse en tvivlsom Sandhed, der gjorde Begrebet: det Fælles, svævende imellem at betyde den for virkelig adskilte enkelte Ting fælles Egenskab, og det positive Ene, der er det Reelle i de som enkelte kun forestillede Ting; det var den, der lod de absolut forskellige ¹⁾ adæquate og uadæquate Ideer forenes i den menneskelige Aand i et usikkert Naboskab; der fastholdt Tanken paa Gebeter, som, strængt taget, kun tilhøre Imaginationen, og det var endelig den, der, selv efterat det Enkelte var opfattet under Evighedens og Nødvendighedens Form, det Uendeliges Værens-Form, fastholdt det som res particulares æternæ. Men paa dette sidste Punkt bryder Modsigelsen afgjørende frem. Idet den menneskelige Aand i den intuitive Viden, der er dens Væsens evige Bestemmelse (jfr. Cap. 8), sættes som en æternus cogitandi modus, der er en Deel af Guds uendelige intellectus (Eth. V, 40. schol.), saa maa enten denne modus, der, om den end er evig, dog er enkelt, udtrykke Substantsens Uendelighed, hvilket er umuligt, eller den maa forsvinde som enkelt i det Uendelige, og i sin Forsvinden benægte sig selv, og gjøre Substanten indholdsløs. Paa dette Punkt vises der derfor afgjørende hen paa en anden Bestemmelse af Grundbegreberne. Opfattelsen af Begrændsning blot som Negation gjorde det Uendelige abstract og bragte Tænkningens Drift i Modsigelse med sig selv. Dette viser hen paa den Fordring, at opfatte Begrændsningen som Væsenets Selvbegrændsning, som dets Selvbestemmelse i dets selv-virksomme Adskillelse fra andre, — paa Monadens Begreb, og med dette Begreb integrerer Leibnitz Spinozas Grundtanke (see følgende Capitel).

Den anden Opgave, Spinozismen havde stillet sig, var, at opfatte Substantsens Attributer, Tanke og Udstræk-

¹⁾ De forholde sig til hinanden som ens til non-ens, som Uendeligt til Endeligt.

ning, som selvstændige, idet de, uden at indeslutte hinandens Begreb, hver for sig udtrykke Substantzen, og altsaa at udele Alt, hvad der med Nødvendighed fulgte af det enkelte Attributs Natur, af det alene uden Hensyn til det andet. Under den samme Causalitetens Form skulde da Tanke og Udstrækning have været opfattede med de parallelle Rækker af deres Modificationer. Men hvor Imaginationens Begreb og Aandens lidende Tilstande udvikles, der gaaer Spinoza ud fra Legemets Forhold; kun gjennem disse kunne vi danne os en Anskuelse af de forvirrede, ufuldstændige Ideers Væsen, navnlig bliver Erindringens Natur kun gjort anskuelig ved Legemets Evne til at bevare de modtagne Indtryk, og Spinoza kommer her endog til at tale om Legemets Paavirkning ved ydre Aarsager som Grund til de forvirrede Ideer (de emend. intell. p. 384), og om Indvirkninger, der forhindre Aanden i at tænke (Eth. V, 10). Og paa den anden Side, hvor Spinoza udvikler Menneskets Frihed, dets Væsen som handlende, som bestemt ved Fornuften og dens adæquate Ideer, tages Udgangspunktet alene fra Aanden; kun ud fra den danner der sig Anskuelsen af det »imago«, der svarer til det klart og tydeligt Opfattede (Eth. V, 12), og der tillægges den nu Magten til at ordne Legemets Affectioner (Eth. V, 10 schol.). Parallelismen er saaledes ikke gennemført; der vakles, som overalt, hvor det ene Absolutes Virkningsarter sættes som constituerende absolut forskellige Existentsformer, mellem en Sammensmelten og en skjult Dualisme. Hos Spinoza er Tanken paa den ene Side i sin Form bestemt ved Naturvirksomhedens Form, og i denne Form udtrykker den, idet den i Substantzen er i Enhed med Udstrækningen, dennes umiddelbare Vished om sig selv. Den er saaledes baade ved Form og Indhold bestemt ved Udstrækningen; thi Bestemmelsen for den selv bliver at være den sig selv umiddelbar visse Tanke om Udstrækningen. Paa den anden Side griber den, ved i sit eget Begreb at indeslutte Modsætningens Bestemmelse, ud over denne, der ogsaa oprindelig kun er bestemt ved Tankens abstracte Form og derfor har modtaget Bestemmelser,

der stride mod dens eiendommelige Væsen (f. Ex. Bestemmelsen som udelelig). Denne ubevidste gjensidige Bestemmen bringer ogsaa undertiden Spinoza til, ligesom uvilkaarligen, at anvende Begreber, der ere udelukkede ved Grundbestemmelsen, saaledes Øiemedets Begreb (f. Ex. Eth. IV. App. C. 4. Tract. polit. V, 2. De emend. intell. S. 360); og den Dualisme, der bliver tilbage i Grunden, fremkalder det uopløselige Problem om de utallige Attributer og deres Forhold til Tænkningen (jfr. S. 85 f.).

Men idet Spinoza saaledes paa de to afgjørende Punkter ikke har kunnet løse den af ham selv stillede Opgave, faaer Kritiken ikke blot Ret til at erklære Grundopgaven for uløst, men den faaer et videre Spillerum, idet det gennem Inconsequentserne Antydede bliver berettigede Fordringer til Systemet. Den faaer Ret til, at fremhæve mod Spinoza Systemets abstracte Charakteer, der bringer Alt til at synke sammen i Substantsens forskjelsløse Enhed, og under den Skintilværelse, der levnes det Endelige, kun lader det blive bestemt ved en quantitativ Forskjel, i hvilken alle Modsætningers Energie lammes¹⁾, endog Modsætningen mellem det Gode og det Onde, og enhver Fylde forsvinder idet Individualiteten bliver et relativt, svævende Begreb, der ikke sættes ved en indre Væsenseiendommelighed, men ved Udstrækningsmodificationernes og de dertil svarende Ideers udenfra bevirkede Sammenslutning (jfr. Cap. 5). Den kan fremhæve, — hvad der dels ligger i denne Abstraction, dels i Attributernes ubevidste gjensidige Bestemmen, — at der ingen eiendommelig Bestemmelse kan gives for den menneskelige Aand som qualitativ forskjellig fra de øvrige modi, hvortil der dog er stillet en Fordring i Systemets Udgangspunkt, og at der derfor ligesaalidt bliver Plads for et frit

¹⁾ Idet Forskjellen kun bliver quantitativ, taber ogsaa den Bestemmelse hos Spinoza, at en ydre Indvirkning bestemmes baade ved det Virkendes og det Paavirkedes Natur, sin Betydning. Individualitetens Vedvaren under den quantitative Forandring, under Affectionerne, bliver uforklarlig.

Udgangspunkt for Selvbestemmelse, for en individuel Frihed, for Øiemed, som for det derved betingede Ethiske ¹⁾). Den kan fremhæve, at alt det i Aanden, der ikke bestemmes ved Tænkningen, er udelukket fra dens Væsen, og at derfor hele Sphærer af Aandens Liv, som Kunsten, heelt ere ignorerede, andre, som Religionen, kun opfattede efter deres Forhold til den forstandige Tanke. Den kan fremhæve, at paa Naturens Gebet det i Principet givne Dynamiske indenfor det Endeliges Grændser overvældes af det Mechaniske, og at det Organiskes Begreb gjøres umuligt ved Substantsens Mod-sætningsløshed. Den kan endelig fremhæve, at Systemet ikke har godtgjort Muligheden af det Begreb, med hvilket det slutter: den af den intuitive Erkjendelse fremgaaende intellectuelle Kjærlighed til Gud; at det Problem, der er givet i den enkelte Aands intuitive Erkjenden — et Problem, der, gjennemtænkt, vilde gjøre Dogmatismen til Kriticisme — ikke er løst, og at Systemet kun har givet sig Umulighedens Dispensation fra at løse det. Og den maa, selv om den indrømmende fastholder dette afsluttende Begreb, fremhæve dets fattige Indhold, der er betinget ved at Aanden bestemmes som Legemets (Udstrækningens) Idee, og Udstrækningen kun ved Quantitet, Bevægelse og Hvile. Den intuitive Viden, der kun faaer dette Indhold, om end i Uendelighedens Form, bliver abstract og fattig, og den intellectuelle Kjærlighed til Gud berøres af denne Fattigdom. Men paa dette Punkt gjælder det dog, ikke at oversee hvad der saa tidt hændes abstracte Systemer, at Menneskeaanden, og endnu mere vel Menneskehjertet, lægger sit rigere Indhold ind i de abstracte Former, og nu gennem en Illusion seer disse som fyldige ved hint Indhold. Hvad der rammer Spinozismen som System, rammer ikke Spinoza som Tænker. I hans Tankes ophøiede Ro, i hans Livs energiske Alvor, i den Kjærlighed, med hvilken han gennem Resignationens Luttring nedsænkede sin Tanke og sin Villie i det uendelige Ene, udtaler sig et dybere Indhold, et rigere Væsens Drift

¹⁾ Ligesom Physiken blev Metaphysik, bliver Ethiken Physik.

end det, han har kunnet fæstne i Tankens Former, og disses Mangel maa ikke bringe til at overse hint.

Ville vi nu, efterat have ladet Kritiken fremhæve det Mangelfulde i Spinozas Philosophie, angive hans blivende Betydning, saa maae vi ikke indskrænke den til det af hine Mangler Uafhængige: at han har stillet den Fordring, at ogsaa Naturens Substrat skulde opfattes som activt, ligesom han i sin paa Tilværelsens Principer hvilende Erkjendelseslære energisk har fastholdt Tænknings Activitet, — at han i sin Lære om Affecterne har givet et varigt Grundlag for hvad man kunde kalde den menneskelige Aands Naturhistorie, — og at han har hævdet Philosophiens Selvstændighed og Uafhængighed af det Religiøse, saa at han, ene i sin Tid, kun har villet være Tænker, og i sin Tænkning havde sin Religion; men vi maae sætte den deri, at han, antydende Ideen om en Al-Organisme (jfr. især Eth. II, 13. schol. og Ep. 15), imod Dualismen, imod Adsplittelsen af Tilværelsens Enhed, har villet tænke Uendelighedens Alt omsluttende Tanke, søge den dybere Grund, i hvilken den menneskelige Aands uendelige Væsen er i activ Enhed med Naturens uendelige Væsen. Og skjøndt han kun har bestemt denne Enhedsgrund som fortærende Modsætningerne, saa er dog den Tanke, der var hans Philosophies indre tilskyndende Magt, alle Tankers Grund, og, om den end optager andre Bestemmelser i sig, bliver den dog den, der bærer disse, som den uendelige værende Tanke omsluttende bærer Naturen og Menneskeaanden, der grunde i den.

Tiende Capitel.

Spinozas Forhold til den sildigere Philosophie.

Spinozas System var i sin hele Charakter altfor fremmedt for den almindelige Bevidsthed, og altfor skarpt sin Tids

almindelige Retning modsat, til at det skulde kunne have faaet en umiddelbar gennemgribende Indflydelse. Individualitetens Forsvinden i det Uendelige, Tilintetgjørelsen af enhver anthropomorphistisk Forestilling om Gud, Overførelsen af Naturnødvendighedens Lov paa hans Væsen og paa hans Virkninger, den ved den pantheistiske Grundanskuelse betingede Ophævelse af Modsætningen mellem et eksisterende Godt og Ondt, Opfattelsen af de religiøse Grundbestemmelser som blotte Forestillingsformer, stødte for stærkt an mod den religiøse Bevidsthed, som Protestantismen havde lært at accentuere Individualiteten og i Kampen for Saligheden at skærpe Modsætningen mellem det Gode og det Onde. Spinozas Tanker forfærdede, bortstødte, forstodes ikke. I Mysticismens Hensynken i det Guddommelige havde Hjertet fundet sin Tilfredsstillelse; det var Hjertets Gud, til hvilken Mystikeren gav sig hen, og hos hvem han under Hengivelsen endnu bevarede sig selv. Men Spinozas Uendelige er Tankens Uendelige, der ikke giver Gemyttet en Erstatning for Hengivelsen.

Det er derfor ikke til at undres over, at Spinoza kun har funden faa samtidige Disciple. Kun af een have vi et Skrift i Spinozas Aand, nemlig Abrah. Joh. Cuffeler's: *specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiæ principia manuducens* (1684) — en Art Logik. Et andet Skrift, af Præsten van Leenhoff: *Hemel op aarden* (Himmelen paa Jorden), der da det udkom (1703) vakte megen Kamp, indeholder kun, saavidt man kan slutte af Referaterne hos Bayle og Brucker, en Lære om Dydens selvstændige Værd, og om Resignationen under den begrebne Nødvendigheds Lov, der, om end paavirket ved Spinozismen, ikke gaaer tilbage til dennes første Principer.

Men om end Spinoza kun fandt faa Tilhængere, saa blev dog Spinozismen, som Navn for noget Uforstaaet og Afskyet, snart et Kjætteρνavn, med hvilket man gjensidigen stemplede hinanden, og meget Fritænkeri har vel ogsaa givet sig et fornemmere Udseende ved at tilegne sig dette Navn. Derfor kan en omtrent samtidig Forfatter: Roellius (*de religione naturali*, § 151, pag. 166, citeret af Brucker)

sige: *Spinozam tota armenta in Belgio sequi ducem.* Men af flere af de endnu bevarede Stridsskrifter mod Spinoza, der, skjøndt angribende ham, paadroge deres Forfattere Beskyldningen for at være hans hemmelige Tilhængere, seer man, hvor svævende og ubestemt man opfattede Spinozismens Charakter, ligesom ogsaa den hele polemiske Literatur uden Undtagelse viser, at Spinoza bestandig misforstodes netop i de væsentligste Punkter: i Opfattelsen af Endelighedens Forhold til Gud og af det Guddommeliges Værens Form. Fra Forestillingen om det Endelige som reelt eksisterende, og om Gud som vilkaarligt virkende, — Forestillinger, man ikke kunde opgive uden at opgive den hele Grundvold, paa hvilken man stod, kæmpede man mod Spinoza, og drog absurde Consequentser ud af hans Lære. Det maatte derfor blive Spinozismens Skjæbne, først sildig at virke: den har været som en Kjerne, indesluttet i faste Skaller, der maa ligge længe i Jorden før den kan spire, men som da ogsaa udfolder sig i en desto kraftigere Væxt.

Kun paa een af Spinozas Samtidige har hans Tænkning havt en Indflydelse, der har faaet Betydning for Historien; men denne Indflydelse har været gennem Modsætningen, som et Incitament til en selvstændig Tankeudvikling, der danner en integrerende Modsætning til Spinoza. Denne Samtidige er Leibnitz. Vel har Leibnitz kun sjelden udtalt sig om sit Forhold til Spinoza, hvem han idethele omtaler med diplomatisk Forsigtighed, og endnu mindre sat bestemte Punkter i sin Lære i en directe Forbindelse med hans, men der er dog Sammenligningspunkter nok tilstede, som baade kunne danne en for begge Systemer oplysende Parallelisme, og tillige, medens de godtgjøre Leibnitzes Eiendommelighed, vise en Lighed med hans Forgænger, der neppe overalt kan forklares uden en bestemt Paavirkning. Hvor Ligheden ligger i Tidsalderens Philosophies hele Charakter, der taler Intet for en Afhængighed; saaledes naar Leibnitz mødes med Spinoza i at opfatte Ideerne som Aandens oprindelige Eiendom; naar han lader Mechanismen,

hvilken han ellers anviser et bestemt Gebet, gjøre sig gjældende ogsaa indenfor Aandens og det Organiskes Grændse, og naar han hævder Philosophiens Betydning i Forholdet til det Religiøse. Men paa en mere afgjørende Maade minder Leibnitz's Bestemmelse af Substantsens Væsen som Kraft om Spinozas Opfattelse af den som Causalitet; — Leibnitz's Grundbegreb: Monaden, minder om de i Spinozas Physik hypothetisk antagne *Corpora simplicissima* (jfr. Eth. II, 13), navnlig naar man med Bestemmelsen af deres Forhold til det universelle Individuum sammenholder Bestemmelserne om den nødvendige Harmonie mellem Delene og Helheden (Ep. 15), der danner en Parallel til den i Monadens Begreb givne *harmonia præstabilita*; — det for Leibnitzes hele Lære afgjørende Begreb: de forvirrede Forestillinger, der altid involvere Uendeligheden, minder om Spinozas Opfattelse af Aanden som sammensat af et uendeligt Antal Ideer, svarende til Legemets uendelige Sammensætning, og af disse Ideer som kun uadæquat eksisterende i den enkelte Aand (som *ideæ confusæ*); — Sammenstillingen af de klare og tydelige Ideer med Handlen, af de forvirrede med Liden, og Tilbageførelsen af Handlen til Aanden, af Liden til Legemet, er den samme i begge Systemer; ligeledes Parallelismen mellem Sjæl og Legeme, Legemets Fuldkommenheds Betydning for Sjælen, Opfattelsen af hele Universet som indeholdende Liv, af Forkjel som Gradforskjel, og af Død og Tilbliven som en continuerlig Overgang.

Men gennem denne Lighed, der tyder hen paa et Slægtskab, træder Grundforskjellen frem. Naar Leibnitz opfatter Substantsens Væsen som Virksomhed, saa bestemmes denne Virksomhed umiddelbart som Selv-Virksomhed, i Betydning af: individuel Bestemmen og Afsondren fra andre. Den ene uendelige Substant bliver til de uendelig mange Monader, der, begrændsede ved sig selv, i deres Uafhængighed ved deres Grændse udtrykke det ideelle Forhold til alle de andre, og paa individuel Maade indeslutte hele Universet i sig. Men Leibnitzes Opfattelse af Virksomhed som Selvvirksomhed staaer atter i Forbindelse med, at

Kraften opfattes som et aandeligt Princip, at Monade bliver ensbetydende med Sjæl, og at Aandens Form, til afgjørende Adskillelse fra Spinoza, bliver Selvbevidsthedens Synthese, ikke Causalitetens umiddelbare Selvvished. Og denne Opfattelse af Aandens Form, der er en logisk Consequents af Opfattelsen af den som oprindelig frembringende Ideer, der ere i den, og constituerer en specifik Forskjel mellem dens og Materiens Væreform, betinger nu Opfattelsen af Guds Væsen, af det Endelige, af Aandens Handlen, og af Forholdet mellem Tanke og Udstrækning. I Guds Væsen bliver ikke den mathematiske Nødvendigheds Lov bestemmende, men en hypothetisk, moralsk Nødvendighed: en Nødvendighed, betinget ved Hensynet til det Bedste, bestemmer Villien. Øiemedets Begreb faaer atter sin Gyldighed for Gud og det Endelige, det bliver den forklarende Forudsætning for de virkende Aarsager, for Mechanismen. Det Endeliges Tilblivelse bliver ikke en Virkning af Nødvendighed, men af Guds Frihed, af hvilken Tingenes Existents afhænger, medens deres Væsen med evig uforanderlig Nødvendighed er givet i Guds. Det Endelige faaer et Centrum for Selvvirksomheden, en Frihed i Afhængigheden, en Selv-Determination, der ogsaa gjør det Onde muligt. Den menneskelige Aand bliver ikke længer en *modus cogitandi*, men et uforgængeligt *principium cogitationis*. Og Udstrækningen bliver nu ikke længere *Attribut*, ikke noget Reelt, der i sin Uendelighed udtrykker det Guddommelige, den bliver kun Phænomenet for de enkelte Substanters Sammensætning. Det Blivende, Reale, Active, er kun de enkelte Substantser, Monaderne, hvis Væsen er aandeligt; Legeme, Materie, Udstrækning bliver det Passive, Ikke-Reale, der kun har sin Bestaaen i den forvirrede Forestilling. Med eet Ord altsaa: Individualiteten, der giver den uendelige Total-Organisme Fylde, bryder frem med Selvbevidsthedens Form, og det, der ikke udtrykkes ved denne Form: det Materielle, taber sin Rang som Aandens Parallel, og bliver Phænomen, om end i Phænomenet en Parallelisme afspeiler sig.

Saaledes udtrykker Leibnitz selv, i Forholdet til Spinoza, sit Systems Grundbegrebs, Monadens, eiendommelige Natur. Paavirkningen omsættes i selvstændig Frembringen, det udenfra Givne bliver til et Incitament for den skabende Eiendommelighed. Og ved denne Eiendommelighed integrerer han Spinoza.

I Tidsrummet mellem Leibnitz og de sidste Decennier af forrige Aarhundrede var Spinoza næsten glemt. Wolf polemiserede imod ham (i sin *theologia naturalis*), men med halve Begreber og uden at forstaae ham, og Tidsalderens Retning var ugunstig for en dybere Tænkning. Mod Aarhundredets Slutning paaberaabte den franske Materialisme sig Spinoza som Autoritet. I hans Gudsbegreb saae den kun Naturens Begreb, i hans Lære om Nødvendigheden fandt den sin Determinisme, i hans Lære om Aandens Forhold til Legemet sin Sensualisme. Det idealistiske Grundlag hos ham oversaae den; den bragte ikke hine Bestemmelser i Forbindelse med hans Anskuelsers Helhed, men tilegnede sig desto ivrigere Enkelthederne af hans Polemik mod de theologiske Forestillinger, og af hans Kritik.

I Tydskland fandt Spinoza samtidig en beslægtet Aand i Lessing, der ikke kunde finde Hvile i sin Tids aandløse Philosophie, og idet han ikke selv havde Magten til at frembringe en indholdsrigere, søgte tilbage til Fortiden. Den Strid, der vakte, da Jacobi røbede Hemmeligheden med Lessings Spinozisme, er bekjendt. Det viste sig under denne Strid, at Jacobi, der, ligesom Leibnitz, ved sin Eiendommelighed var Spinoza modsat, men i sin Genialitet havde den sympathetiske Forstaaen af Modsætningen, var den eneste, der var trængt dybere ind i Spinozas Tanker, medens Mendelssohn og Herder, den Første endog uden den udvortes Kundskab til Spinozismen, ved en Misforstaaelse af den søgte at bringe den sammen med den Leibnitziske Theodicees trivialiserede theistiske Begreb.

Denne Strid om Spinoza kaldte atter Studiet af ham tillive, og Philosophiens nye Retning gav snart dette en afgjørende Betydning. Da Kant havde gjort Dogmatismens

ubeviste Forudsætning: Erkjendelsens Mulighed, til Problem, og under Forsøget paa dets Løsning havde givet de Præmisser, af hvilke Fichte drog Consequentserne ved at lægge al Virkelighed ind i Selvbevidstheden, fremtvang dennes Dialektik atter Trangen til et objectivt Supplement. Selve Fichte maatte, paa sin Philosophies senere Udviklingsstadium, søge et saadant, og kunde da kun søge det hos den Philosophie, der var Selvbevidstheds-Systemets skarpeste Mod-sætning: hos Spinozismen med dens absolute Væren. Den samme Trang drev Novalis og Schleiermacher til en enthusiastisk Tilknytning til Spinoza, der dog ikke tilintetgjorde deres Eiendommelighed. Den fandt endelig sit adæquateste Udtryk hos Schelling, da han i Stedet for den Fichte'ske Philosophies subjective Princip: Selvbevidstheden, satte det subjectiv-objective: Fornuften, det Absolute, der er det Subjectives og Objectives Indifferents, den absolute Identitet, der aldrig ophæves som Identitet, saaledes at Alt, hvad der er, er denne absolute Identitet selv, at der intet Endeligt er, men Alt er selve Uendeligheden, der kun i sin Værens Form berøres af den quantitative Differents mellem overveiende Subjectivitet og Objectivitet, men i sit Væsen er og bliver absolut Totalitet. Gjennem det absolute Identitetssystems Grundbegreb virker saaledes Spinozismens Grundbegreb trods de forskjellige historiske Forudsætninger, og Schelling forkaster først Spinozismen som »ensidig realistisk«¹⁾, da han ved sin »positive« Philosophie gjør et Forsøg paa at sætte Theismen i Pantheismens Sted.

Ogsaa Hegels Philosophie faaer Spinozismen til Grundlag og anerkjender den udtrykkelig som saadant²⁾. Men det Spinozistiske Substantsbegreb, i hvilket Hegel ikke finder

¹⁾ Schelling: philos. Schriften I, S. 417 ff.

²⁾ Med Hensyn til Hegels Forhold til Spinoza jfr. man Hegels sämmtl. Werke. Bd. I, S. 60—79. III, 117 f. 178. 396 ff. 466. IV, 194 f. V, 9 ff. VI, Fortale S. XVII. S. 301. 303. 310 f. 313. 391. 403. XII, 442—449. XV, 336 ff. 341 ff. 359. 362 f. 365 ff. XVII, 7 ff.

Activitetens Bestemmelse, fordrer han fuldstændiggjort ved Subjectivitetens Form for at det gennem denne kan rives ud af sin Abstraction og Ubevægelighed, og opfattes som Aand og som Frihed, som »absolut Person«, ikke blot som den absolute Gjenstand («die absolute Sache»).

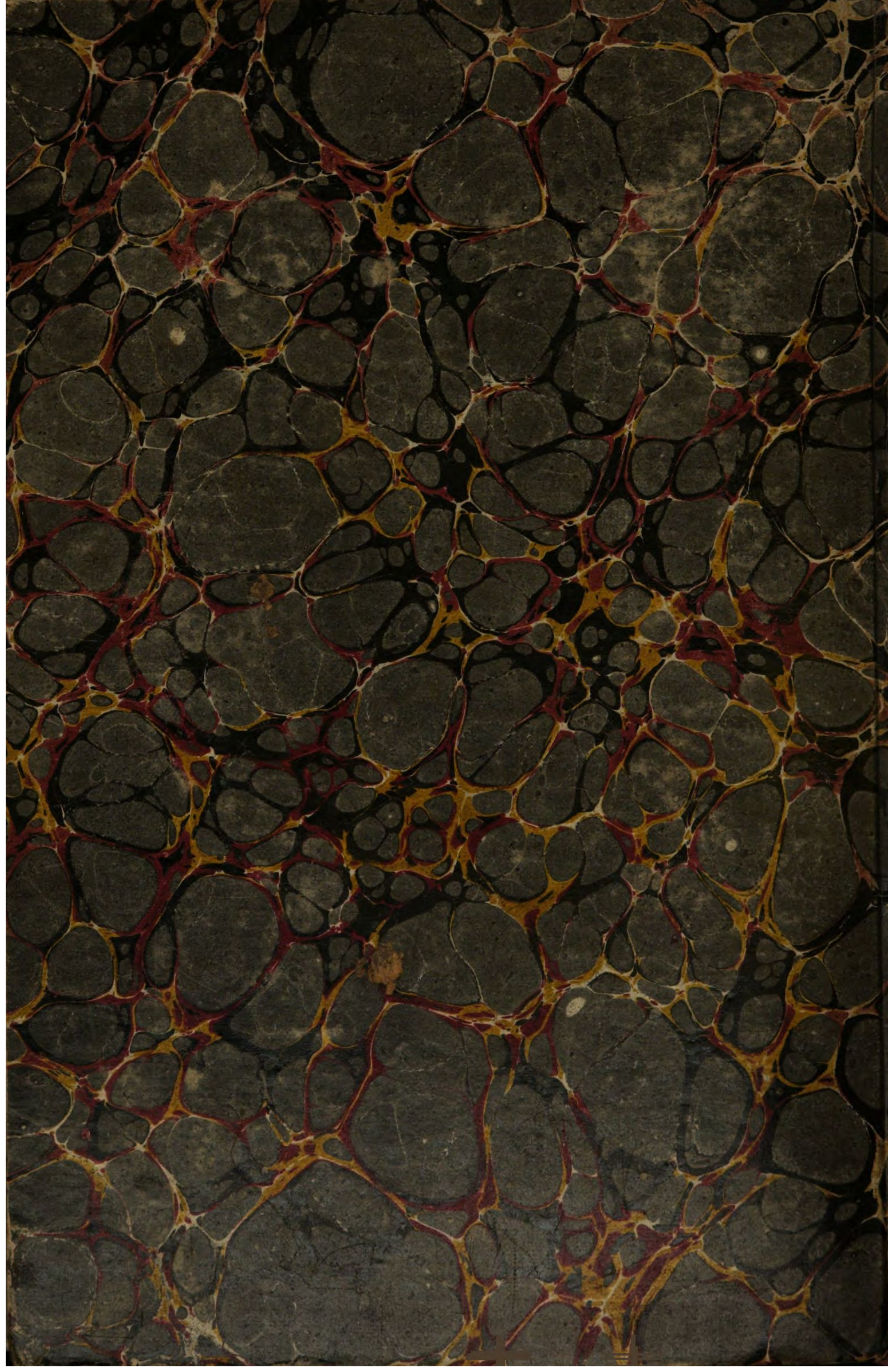
Saaledes griber Spinozas Indflydelse ind endnu paa det System, der staaer som det sidste historisk afsluttede. Spinozismen virker her gennem Ensartetheden, som et med Tidsalderens herskende philosophiske Retning Beslægtet, og som et saadant endnu Virkende bliver den Gjenstand for liden-skabelig og hyppigt misforstaaende Polemik fra den Tænker, der, ligesom hele den nyeste Philosophie, anerkjender Kant, men kun ikke hans Philosophies idealistiske Centrum, for sin Tænknings Udgangspunkt, — fra Herbart¹⁾.

Ved denne Indflydelse paa vor Tids Philosophie ret-færdiggjøres ogsaa den Betydning, der i dette Skrift er til-lagt Spinoza som Repræsentant for den nyere Idealismes Begyndelsespunkt. Spinoza og Hegel betegne de to Ende-punkter; Hegels Philosophie har kun været mulig ved Spi-noza, Spinozas Philosophies dybere Motiver forstaaes først fuldstændig ved Hegel.

¹⁾ Jfr. f. Ex. Herbart: Allgemeine Metaphysik, I, S. 128—190 og mange Steder i anden Deel. Analytische Behandlung des Natur-rechts und der Moral S. 32—43. S. 242 o. fl. St.



Lauer



Bröchner, Hans

Benedict Spinoza En Monographie

Kjöbenhavn 1857

Ph.u. 62 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045326-2